Academia Română
Institutul de Filosofie şi Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”

Societatea Germano-Română de Filosofie

KARLSRUHE – MÜNSTER – BUCUREŞTI – BRAŞOV – IAŞI

CERCETĂRI
FILOSOFICO-PSIHOLOGICE

Anul IV **Nr. 1**

ianuarie–iunie 2012

Academia Română
Institutul de Filosofie şi Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”

Societatea Germano-Română de Filosofie

KARLSRUHE – MÜNSTER – BUCUREŞTI – BRAŞOV – IAŞI

CERCETĂRI FILOSOFICO-PSIHOLOGICE

ISSN: 2066-7566

Director: Acad. Alexandru SURDU

CONSILIUL EDITORIAL

Redactor şef: Prof. univ. dr. Margareta DINCĂ

Secretar de redacție: C.S. dr. Bogdan DANCIU

Membri: Prof. univ. dr. Grigore NICOLA; Prof. univ. dr. Adrian NECULAU;
Prof. univ. dr. Mihai D. VASILE; Prof. univ. dr. Irina HOLDEVICI;
Prof. univ. dr. Dumitru CRISTEA; Prof. univ. dr. Vasile Dem. ZAMFIRESCU;
Prof. univ. dr. Teodor VIDAM; C.S. gr. III dr. Ana-Maria MARHAN

Redactori: Claudiu BACIU; Marius DOBRE; Victor Emanuel GICA; Ovidiu G. GRAMA;
Mona MAMULEA; Dragoş POPESCU

Responsabil de număr: Victor Emanuel GICA

COMITETUL CONSULTATIV

Preşedinte: Prof. univ. dr., Dr. h.c. mult. Hans LENK (Karlsruhe, Germania)

Membri: Prof. univ. dr. Ulrich HOYER (Münster, Germania);
Dr. Niels ÖFFENBERGER (Köln, Germania);
Prof. univ. dr. Alexandru BOBOC, m.c. al Academiei Române;
Prof. univ. dr. Teodor DIMA, m.c. al Academiei Române;
Prof. univ. dr. Zissu WEINTRAUB (Ierusalim, Israel);
Prof. univ. dr. Shulamith KREITLER (Tel Aviv, Israel);
Prof. univ. dr. Thomas David OAKLAND (Gainsville, Florida, SUA);
Prof. univ. dr. Michael J. STEVENS (Normal, Illinois, SUA);
Prof. univ. dr. Nicolae GEORGESCU

Adresa: Institutul de Filosofie şi Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”,
redacția revistei „Cercetări filosofico-psihologice”, Calea 13 Septembrie,
nr. 13, sector 5, 050711, Bucureşti

Telefon: 021.410.56.59; **E-mail:** cercetari.filosofico.psihologice@gmail.com

Website: http://www.institutuldefilosofie.ro

APARE DE DOUĂ ORI PE AN

Anul IV, Nr. 1 – ianuarie–iunie 2012

Academia Română
Institutul de Filosofie şi Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”

Deutsch-Rumänische Gesellschaft für Philosophie

KARLSRUHE – MÜNSTER – BUCUREŞTI – BRAŞOV – IAŞI

PHILOSOPHISCH-PSYCHOLOGISCHE UNTERSUCHUNGEN

ISSN: 2066-7566

Direktor: Alexandru SURDU, Mitglied der Rumänischen Akademie

EDITORISCHER BEIRAT

Chef-Redakteur: Univ. Prof. Dr. Margareta DINCĂ

Redaktions-Sekretär: WM Dr. Bogdan DANCIU

Mitglieder: Univ. Prof. Dr. Grigore NICOLA; Univ. Prof. Dr. Adrian NECULAU;
Univ. Prof. Dr. Mihai D. VASILE; Univ. Prof. Dr. Irina HOLDEVICI;
Univ. Prof. Dr. Dumitru CRISTEA; Univ. Prof. Dr. Vasile Dem. ZAMFIRESCU;
Univ. Prof. Dr. Teodor VIDAM; WM Dr. Ana-Maria MARHAN

Redakteurs: Claudiu BACIU; Marius DOBRE; Victor Emanuel GICA; Ovidiu G. GRAMA;
Mona MAMULEA; Dragoş POPESCU

Verantwortlich für die Ausgabe: Victor Emanuel GICA

WISSENSCHAFTLICHER BEIRAT

Präsident: Univ. Prof. Dr., Dr. h.c. mult. Hans LENK (Karlsruhe, Deutschland)

Mitglieder: Univ. Prof. Dr. Ulrich HOYER (Münster, Deutschland);
Dr. Niels ÖFFENBERGER (Köln, Deutschland);
Univ. Prof. Dr. Alexandru BOBOC, k.M. der Rumänischen Akademie;
Univ. Prof. Dr. Teodor DIMA, k.M. der Rumänischen Akademie;
Univ. Prof. Dr. Zissu WEINTRAUB (Jerusalem, Israel);
Univ. Prof. Dr. Shulamith KREITLER (Tel Aviv, Israel);
Univ. Prof. Dr. Thomas David OAKLAND (Gainsville, Florida, VSA);
Univ. Prof. Dr. Michael J. STEVENS (Normal, Illinois, VSA);
Univ. Prof. Dr. Nicolae GEORGESCU

Postanschrift: Institut für Philosophie und Psychologie „Constantin Rădulescu-Motru”,
die Redaktion der Zeitschrift „Philosophisch-Psychologische
Untersuchungen“, Calea 13 Septembrie, nr. 13, sector 5, 050711, Bukarest

Telefon: 021.410.56.59; **E-mail:** cercetari.filosofico.psihologice@gmail.com

Webseite: http://www.institutuldefilosofie.ro

ERSCHEINT HALBJÄHRLICH

IV. Jahrgang, Nr. 1 – Januar–Juni, 2011

CERCETĂRI FILOSOFICO-PSIHOLOGICE

Anul IV **ianuarie – iunie 2012** **Nr. 1**

SUMAR

STUDII ŞI CERCETĂRI

ALEXANDRU SURDU, Bemerkungen zur Frage der Entstehung der mehrwertigen Logik in der Gestalt der Trivalenz und Tetravalenz 9
ALEXANDRU BOBOC, Limbaj şi timp în comportamentul uman şi în comunicare 19
TEODOR VIDAM, Legalitate şi moralitate la E. Sperantia 29
MIRCEA MARICA, Overcoming Material Typification in Open Infinity. In Defense of Husserl's Eidetic Variation.....37
MONA MARICA, I Do Have Reasons to Believe It Is a Church. Dretske's New Case against Closure vs. Transmission Failure.....47
CONSTANTIN STROE, Contribuţia lui Grigore Tăuşan la receptarea eticii lui Kant în filosofia românească 55
NICOLAE GEORGESCU, Eminescu şi virgula.....61
RADU BĂLĂUŢĂ, *Maestrul şi Margareta*. Scurtă perspectivă jungiană asupra personajului Woland 87

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

Simpozionul Naţional Constantin Noica, Ediţia a IV-a, „La început era Cuvântul", Constanţa, 17-18 mai 2012 (*Victor Emanuel Gica*).....93
Al XXXIV-lea Congres al Asociaţiilor de Filosofie de Limba Franceză, Louvain-La-Neuve – Bruxelles, 21-25 august 2012 (*Rodica Croitoru*) 95
Festivalul Internaţional „Lucian Blaga", ediţia a XXXII-a, Lancrăm – Sebeş – Alba Iulia, 6-9 mai 2012 (*Mihai R. Nistor*) 100
Festivalul Naţional „Lucian Blaga", ediţia a XII-a, Târgu-Mureş, 23-28 mai 2012 (*Alexandru Nistor*) 105

OPINII DESPRE CĂRŢI

În obiectiv: ALEXANDRU SURDU, *A sufletului românesc cinstire*.....109
DRAGOŞ POPESCU, Pe marginea unei cărţi despre sufletul românesc.....109
ŞTEFAN-DOMINIC GEORGESCU, Întru cinstirea sufletului românesc.....113

Cercetări filosofico-psihologice, anul IV, nr. 1, p. 1–159, Bucureşti, 2011

NOTE DE LECTURĂ

Rodica Croitoru, *Fericire şi lege morală la Kant* (*Happiness and Moral Law in Kant*), Bucharest, BIC ALL Publishing House, 2008, 190 p. (*E. Moutsopoulos*).....119
Marius Dobre, Victor Emanuel Gica, Dragoş Popescu, *Filosofia lui Mircea Vulcănescu*, Piteşti: Paralela 45, 2011, 200 p. (*Romina Surugiu*).....121
Genoveva Preda, Destinul unui spectacol: „Cioran, l'homme à fragments", Editura Fundației Naționale pentru Știință și Artă, București, 2011, 336 p. (*Marius Dobre*) 124
Ioan Alexandru, *Democrația constituțională – utopie și/sau realitate*, Editura Universul Juridic, Bucureşti, 2012, 328 p. (*Ion Craiovan*) 126

IN MEMORIAM CORNEL MIHAI IONESCU

CORNEL MIHAI IONESCU, Descartes şi poezia. *Mathesis universalis* şi hermeneutică 133

MARIA IROD, Viața ca afereză 141
DRAGOŞ POPESCU, Știința Inorogului.....147

Cornel Mihai Ionescu: Bibliografia unui palimpsest (*Titus Lates*) 151

PHILOSOPHICO-PSYCHOLOGICAL INVESTIGATIONS

Year 4 **january – june 2012** **Nr. 1**

CONTENTS

STUDIES AND RESEARCHES

ALEXANDRU SURDU, Bemerkungen zur Frage der Entstehung der mehrwertigen Logik in der Gestalt der Trivalenz und Tetravalenz 9
ALEXANDRU BOBOC, Language and Time in Human Behaviour and Communication 19
TEODOR VIDAM, Legality and Morality in E. Sperantia 29
MIRCEA MARICA, Overcoming Material Typification in Open Infinity. In Defense of Husserl's Eidetic Variation.....37
MONA MARICA, I Do Have Reasons to Believe It Is a Church. Dretske's New Case against Closure vs. Transmission Failure.....47
CONSTANTIN STROE, The Contribution of Grigore Tăuşan to the Reception of Kant's Ethics in Romanian Philosophy 55
NICOLAE GEORGESCU, Eminescu and the Comma.....61
RADU BĂLĂUȚĂ, Archetypes in *The Master and Margarita*: A Brief Jungian Perspective on the Nature of Woland 87

SCIENTIFIC LIFE

National Symposium Constantin Noica, Fourth Edition, „In the Beginning Was the Word", Constanța, May 17–18, 2012 (*Victor Emanuel Gica*) 93
The XXXIVth Congress of the Association of French Speaking Societies of Philosophy, Louvain-la-Neuve & Bruxelles, August 21–25, 2012 (*Rodica Croitoru*) 95
International Festival „Lucian Blaga", XXXIInd edition, Lancrăm–Sebeş–Alba Iulia, May 6–9, 2012 (*Mihai R. Nistor*) 100
National Festival „Lucian Blaga", XIIth edition, Târgu-Mureş, May 23–28, 2012 (*Alexandru Nistor*).....105

OPINIONS ON BOOKS

In focus: ALEXANDRU SURDU, *In Honour of the Romanian Soul*.....109
DRAGOŞ POPESCU, Regarding a Book on the Romanian Soul.....109
ŞTEFAN-DOMINIC GEORGESCU, Honouring the Romanian Soul 113

Cercetări filosofico-psihologice, anul III, nr. 1, p. 1–165, Bucureşti, 2011

READING NOTES

Rodica Croitoru, *Happiness and Moral Law in Kant*, Bucharest, BIC ALL Publishing House, 2008, 190 p. (*Evanghelos Moutsopoulos*).....119
Marius Dobre, Victor Emanuel Gica, Dragoş Popescu, *Mircea Vulcănescu's Philosophy,* Paralela 45 Publishing House, Piteşti, 2011, 200 p. (*Romina Surugiu*).....121
Genoveva Preda, *The Fate of a Performance: „Cioran, l'homme à fragments"*, National Foundation for Science and Art's Publishing House, Bucharest, 2011, 336 p. (*Marius Dobre*) 124
Ioan Alexandru, *Constitutional Democracy – Utopia and/or Reality*, Universul Juridic Publishing House, Bucharest, 2012, 328 p. (*Ion Craiovan*) 126

IN MEMORIAM CORNEL MIHAI IONESCU

CORNEL MIHAI IONESCU, Descartes and Poetry. Mathesis Universalis and Hermeneutics 133

MARIA IROD, Life as Apheresis.....141
DRAGOŞ POPESCU, Unicorn's Wisdom 147

Cornel Mihai Ionescu. The Bibliography of a Palimpsest (*Titus Lates*) 151

STUDII ŞI CERCETĂRI

BEMERKUNGEN ZUR FRAGE DER ENTSTEHUNG DER MEHRWERTIGEN LOGIK IN DER GESTALT DER TRIVALENZ UND TETRAVALENZ

ALEXANDRU SURDU

Remarks on the emergence of many-valued logic by way of three-valuedness and four-valuedness. The article reviews Niels Öffenberger's work *Zur Vorgeschichte der mehrwertigen Logik*, which debates upon the hypothesis concerning the reasons of the late emergence of many-valued logic and points to the connection between the concepts of modern many-valued logic and Aristotle's terminology. The paper underlines Öffenberger's contribution to the acceptance of the fact that Aristotle actually distinguished between the „partly true" and „partly false" truth values that can be assigned to the propositions.

Key words: many-valued logic, truth value, three-valuedness, four-valuedness, modal connective, modal statement.

Das die mehrwertige Logik eine 2255 Jahre lange Vorgeschichte hat, ist eine quaestio facti. In der Tat, wenn man nämlich den „Urknall" der Entdeckung der Logik auf das Jahr 335 v. Chr., das heißt auf das Jahr des Anfangs der schöpferischen Tätigkeit des Aristoteles ansetzt und die „urkundengemäße" Entdeckung der mehrwertigen Logik mit dem Erscheinungsjahr von Łukasiewicz' Aufsatz „Über die dreiwertige Logik"[1] 1920 gleichsetzt, dann kann man ausrechnen, dass die Vorgeschichte der mehrwertigen Logik 335+1920 = 2255 Jahre lang gedauert hat. Warum sie eine solange Vorgeschichte hat, möchten wir bezogen auf N. Öffenbergers Monografie „Zur Vorgeschichte der mehrwertigen Logik", insb. S. 152-159 erörtern.

Zwei Grundursachen der langen Vorgeschichte der mehrwertigen Logik vermutet Öffenberger in der erwähnten Monografie, die wir teils kritisch besprechen möchten. Diese sind:

1. Der dritte Wahrheitswert ist ein kontraintuitiver Wahrheitswert, der die Äquivalenz kontradiktorisch entgegengesetzter Aussagen voraussetzt und wegen ihres Grenzfallstatus' den Bezug auf die Tetravalenz verhindert.

[1] Cfr. J Łukasiewicz, „Philosophische Bemerkungen zu mehrwertigen Systemen des Aussagenkalküls", in „Logischer Rationalismus", Philosophische Schriften der Lemberg-Warschauer Schule, hrsg. von D. Pearce und J. Wolenski, S. 108.

Cercetări filosofico-psihologice, anul IV, nr. 1, p. 9–17, Bucureşti, 2012

2. Die aristotelische Differenzierung der Wahrheit und Falschheit wurde nicht als Inspirationsquelle des Unterschieds zwischen grundlegenden und abgeleiteten Wahrheiten erkannt.

Ad 1:

Der Grenzfallstatus der Trivalenz hat die Forschungen eben auf die Entdeckung eines tertium datur konzentriert. Es war aber sehr schwierig, einen dritten Wahrheitswert zu entdecken. Die Wahrheitswerttafel der Verneinung in der Bivalenz schließt nämlich die Möglichkeit der Zuordnung desselben Wahrheitswertes zu kontradiktorisch entgegengesetzten Aussagen aus: Wenn eine Aussage wahr ist, dann ist ihre Verneinung falsch und umgekehrt.

Ein dritter Fall in der Bivalenz ist deswegen ausgeschlossen, ist deswegen unmöglich, non datur, weil dieser dritte Fall die gleichzeitige Wahrheit oder Falschheit, dass heißt, die **Äquivalenz** kontradiktorisch entgegengesetzter Aussagen bedeuten würde. Der dritte Wahrheitswert wäre nur dann möglich, wenn kontradiktorisch entgegengesetzte Aussagen Träger desselben Wahrheitswertes sein könnten. **Das würde aber bedeuten, dass kontradiktorisch entgegengesetzte Aussagen, die in der Beziehung der Kontravalenz stehen, äquivalent sein könnten, d.h. der dritte Wahrheitswert würde eine coincidantia oppositorum der Kontravalenz und Äquivalenz voraussetzen.**

Wenn man die Äquivalenz kontradiktorisch entgegengesetzter Aussagen zuließe, dann hätten wir folgende Wahrheitswerttafeln der Verneinung.

p	non p	
W	F	Kontravalenz
F	W	Kontravalenz
W	W	Äquivalenz

oder

p	non p	
W	F	Kontravalenz
F	W	Kontravalenz
F	F	Äquivalenz

Um den dritten Wahrheitswert zu entdecken, war man also dazu gezwungen, in der Wahrheitswerttafel der Verneinung das gleichzeitige Bestehen einander entgegengesetzter Operatoren, d.h. der Kontravalenz und Äquivalenz zuzulassen.

Wir möchten nun Łukasiewicz zu Worte kommen lassen, um anschließend die Interpretation des Verfassers zu besprechen:

„Ich kann ohne Widerspruch annehmen, daß meine Anwesenheit in Warschau in einem bestimmten Zeitmoment des nächsten Jahres, z.B. mittags den 21. Dezember, heutzutage weder im positiven noch im negativen Sinne entschieden ist. Es ist somit möglich, aber nicht notwendig, daß ich zur angegebenen Zeit in Warschau anwesend sein werde. Unter dieser Voraussetzung kann die Aussage: ‚ich werde mittags den 21. Dezember nächsten Jahres in Warschau anwesend sein', heutzutage weder wahr noch falsch sein. Denn wäre sie heutzutage wahr, so müßte meine zukünftige Anwesenheit in Warschau notwendig sein, was der Voraussetzung widerspricht; und wäre sie heutzutage falsch, so müßte meine zukünftige Anwesenheit in Warschau unmöglich sein, was ebenfalls der Voraussetzung

widerspricht. Der betrachtete Satz ist daher heutzutage weder wahr noch falsch und muß einen dritten, von ‚0' oder dem Falschen und von ‚1' oder dem Wahren verschiedenen Wert haben. Diesen Wert können wir mit ‚½' bezeichnen; es ist eben ‚das Mögliche', das als dritter Wert neben ‚das Falsche' und ‚das Wahre' an die Seite tritt. Diesem Gedankengang verdankt das dreiwertige System des Aussagenkalküls seine Entstehung. Es hieß nun die Matrix anzugeben, auf deren Grund das neue System der Logik definiert werden könnte. Es war mir sofort klar, dass wenn die Aussage, die meine zukünftige Anwesenheit in Warschau betrifft, den Wert ½ besitzt, so muss auch deren Negation denselben Wert ½ haben. Ich erhielt somit die Gleichung: N½ = ½."[2]

Die Matrix wäre die folgende:

p	Np
1	0
½	½
0	1

Dazu möchten wir bemerken:

wenn Łukasievicz behauptet hätte „**es ist möglich**, dass ich mittags den 21. Dezember des nächsten Jahres in Warschau anwesend sein werde" bzw. „**es ist möglich**, dass ich mittags den 21. Dezember des nächsten Jahres nicht in Warschau anwesend sein werde", dann hätte er zwei Aussagen mit demselben Operator der Möglichkeit mit kontradiktorisch entgegengesetzten dicta gehabt, die beide wahr sind: möglich p und möglich Np. Die Wahrheit ist aber kein dritter Wahrheitswert. Wenn man aber den Modalfaktor der obigen zwei Aussagen weglässt, dann entstehen zwei assertorische Aussagen, die kontradiktorisch entgegengesetzt sind und dennoch ihrem **Sinn** nach denselben Wahrheitswert haben können. Ein Wahrheitswert aber, der die gleichzeitige Zuordnung zu kontradiktorischen Aussagen nicht ausschließt, kann weder mit der Wahrheit noch mit der Falschheit identisch sein. Der Verfasser vermutet daher, dass die Entdeckung des dritten Wahrheitswertes dadurch entstand, dass Łukasievicz den „Modus", den Modaloperator der Möglichkeit in einen Wahrheitswert des assertorischen Dictums der gegebenen zusammengesetzten Modalaussage umwandelt, den Modalfaktor, den Modus der Aussage stillschweigend weglassend.

Wir hätten also eine Wahrheitswerttafel von zwei wahren Modalaussagen, mit dem Modaloperator der Möglichkeit (= M) und den kontradiktorischen dicta:

Mp	MNp
w	w

Durch die Streichung des Modaloperators erhalten wir eine Wahrheitswerttafel mit kontradiktorischen dicta wie folgt:

p	Np
½	½

[2] *Op. cit.*, S. 108-109.

„p“ ist eine Aussage, die weder wahr noch falsch ist, da sie sinngemäß die contingentia futura zum Ausdruck bringt.

Ob Łukasievicz den dritten Wahrheitswert dadurch entdeckt hätte, dass er den Modaloperator einer wahren Modalaussage weglässt, wodurch eine assertorische Aussage entsteht, die weder wahr noch falsch ist, da sie kein objektives Korrelat hat, ist eine Vermutung des Verfassers, die nicht bewiesen wurde, aber vertretbar ist; oder hat Łukasievicz den Wertbereich assertorischer Aussagen die nur wahr oder falsch sind, durch die Aussagen ergänzt, die kein objektives Korrelat haben, da sie zukünftige zufällige Ereignisse sinngemäß beinhalten und daher Träger eines dritten Wahrheitswertes sind?

Beide Wege der Entdeckung des dritten Wahrheitswertes durch Weglassen des Modaloperators wahrer Modalaussagen mit kontradiktorischen dicta, oder durch Berücksichtigung kontradiktorisch entgegengesetzter Aussagen, die Ihrem Sinn nach kein objektives Korrelat haben, setzen die **gleichzeitige Funktion** kontradiktorisch entgegengesetzter Operatoren, der Kontravalenz und Äquivalenz **in der dreiwertigen Wahrheitstafel der Verneinung voraus**. Dass die dreiwertige Wahrheitswerttafel der Verneinung die Funktion entgegengesetzter Operatoren benötigt – die Kontravalenz in der ersten und dritten Zeile und der Äquivalenz in der zweiten Zeile –, ist nach der Meinung des Verfassers, wegen ihrer Kontraintuitivität die **Hauptursache** der späten Entdeckung der mehrwertigen Logik in der Gestalt der Dreiwertigkeit.

Weitere Überlegungen, die nach der Ansicht des Verfassers die Mehrwertigkeit in der Gestalt der Trivalenz verhindert haben – der Grenzfallstatus, der Minimalfall des dritten Wahrheitswertes, der die Forschung Richtung Tetravalenz gehemmt hätte – (die Tetravalenz setzt die gleichzeitige Funktion der Äquivalenz und Kontravalenz nicht voraus) – und dass die syntaktische Identität der Aussagen die Träger des dritten Wahrheitswertes sind, identisch mit der Aussageform wahrer und falscher bivalenter Aussagen ist, – S ist P und S ist nicht P können Träger aller drei Wahrheitswerte sein –, hätte die **Aussonderung** des dritten Wahrheitswertes erschwert, möchten wir nicht besprechen. Erwähnen könnten wir noch, das der Wertbereich der Aussagen die Träger des dritten Wahrheitswertes sind, einen begrenzten, kleineren Umfang haben, als die wahren und falschen Aussagen, da sie sinngemäß nur Aussagen sein können, die kein objektives Korrelat haben.

Des weiteren bemerkt der Verfasser, dass die Entdeckung des dritten Wahrheitswertes keinen besonderen wissenschaftlichen Hintergrund vorausgesetzt hat[3] – etwa die Infinitesimalrechnung oder die Dodekafonie, oder die nicht euklidische Geometrie. Um die dritte Zeile der dreiwertigen Wahrheitswerttafel der Verneinung zu rechtfertigen, ist kein komplizierter Algorithmus vonnöten, aber sie

[3] Łukasiewicz bemerkt nur nebenbei „Ein System der dreiwertigen Logik, dessen Umrisse ich 1920 angeben konnte, unterscheidet sich von der zweiwertigen Logik nicht weniger, als sich die nicht-euklidische Geometrie von der euklidischen unterscheide”, in Jan Łukasiewicz, „Über den Determinismus”, deutsche Übersetzung von Günther Patzig, Neudruck in „Zur modernen Deutung der Aristotelischen Logik”, Bd. III., S. 19.

beinhaltet eine coincedentia oppositorum, die Wirkung entgegengesetzter Operatoren in der selben Wahrheitswerttafel. Wie können einander kontradiktorisch entgegengesetzte Aussagen äquivalent sein? Diese Frage hat Łukasievicz beantwortet, indem er nachgewiesen hat, dass Aussagen, die sich auf die contingentia futura beziehen einerseits einander kontradiktorisch entgegengesetzt, aber dennoch äquivalent sind, d.h. Träger eines neuen, dritten Wahrheitswertes sind.

Ad 2:

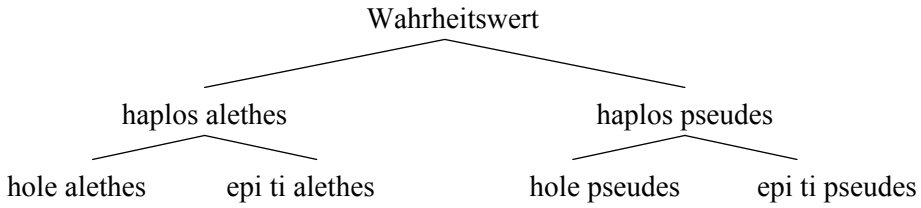
Als eine weitere Ursache der späten Entdeckung der mehrwertigen Logik – vermutet der Verfasser – dass die Aristotelische **Differenzierung** der Wahrheit und Falschheit nicht berücksichtigt wurde. De Int. Kap. 9 – Seeschlachtbeispiel – war augenscheinlich eine Inspirationsquelle der Entdeckung der mehrwertigen Logik in der Gestalt der Trivalenz. Die Kap. 2-4 der An. Pr. II, wo Aristoteles die Folgerung wahrer Schlusssätze aus falschen Prämissenkonjunktionen erörtert, wobei er die Wahrheit und Falschheit differenziert, wurde aus der Sicht der Vorgeschichte der mehrwertigen Logik nicht beachtet.

Es ist merkwürdig, dass Łukasievicz, der Entdecker der mehrwertigen Logik, der Aristotelischen **Differenzierung** der Wahrheit und Falschheit keine Aufmerksamkeit schenkt.

Die dreiwertige Logik hat neben der Wahrheit und Falschheit einen dritten, sozusagen „gleichberechtigten" Wahrheitswert eingeführt; die moderne Gestalt der mehrwertigen Logik[4] berücksichtigt jedoch zwei grundlegende Wahrheitswerte – als Erbe der Bivalenz – und differenziert diese durch sog. abgeleitete Wahrheitswerte.

Aristoteles differenziert sinngemäß – der Verfasser meint sozusagen per analogiam mit der zeitgenössischen Gestalt der mehrwertigen Logik – die schlichte Wahrheit – haplos atlethes, in hole und epi ti alethes und die schlichte Falschheit in hole und epi ti pseudes.

Schematisch:



Die Analogie zwischen den grundlegenden und abgeleiteten Wahrheitswerten der mehrwertigen Logik und der Differenzierung der schlichten Wahrheit

[4] Vertreten u.a. durch A. Sinowjew, H. Wessel in „Logische Sprachregeln", 1975, sowie Ulrich Blau, „Die dreiwertige Logik der Sprache", 1978.

und Falschheit bei Aristoteles hat der Verfasser zwar angedeutet, aber nicht durchgeführt.

In den An. Pr. II, Kap. 2-4 wie bekannt, untersucht Aristoteles die Folgerung wahrer Schlusssätze aus falschen Prämissenkonjuktionen. Dabei bemerkt er, dass die Prämissen, die Träger der Wahrheitswerte „hole" bzw. „epi ti" wahr bzw. falsch sind, aus der Sicht der syllogistischen Folgerung unterschiedliche Funktionen haben. Er unterscheidet daher – meint der Verfasser – im Bereich der Falschheit – haplos pseudes – wir könnten sagen, per analogiam mit der Unterscheidung in der mehrwertigen Logik, die ausgezeichnete und nicht-ausgezeichnete Wahrheitswerte unterscheidet – die universelle Falschheit (hole pseudes) von der partikulären Falschheit (epi ti pseudes). – Nachdem er festgestellt hat, dass aus zwei falschen Prämissen ein wahrer Schlusssatz folgen kann – An. Pr. II 2. 53b21-54a2 – bemerkt er, dass dann, wenn die Unterprämisse wahr aber die Oberprämisse so falsch ist, dass ihre konträre wahr ist, ein wahrer Schlusssatz nicht folgen kann – adünaton to synperrasma alethes einai. (54a9)

Um die Prämisse, die so falsch ist, dass die konträre zu ihr wahr ist, von der falschen Prämisse zu unterscheiden, deren konträre ebenfalls falsch ist, führt er durch eine Nominaldefinition den Wahrheitswert hole pseudes ein. „Universell falsch nenne ich den konträren Satz, sodass das, was keinem zukommt jedem zukäme und das jedem keinem zukommen würde." (54a4-6) Dadurch differenziert er die Falschheit. In dieser Differenzierung kann man eindeutig eine Analogie mit der Differenzierung der nicht-ausgezeichneten Wahrheitswerte der mehrwertigen Logik, die der Falschheit analog ist, erblicken. Wir möchten dazu bemerken, dass dann, wenn das sog. Seeschlachtbeispiel eine Inspirationsquelle bei der Entstehung der Trivalenz geboten hat, so ist die Aristotelische Differenzierung im Bereiche der schlichten Falschheit durch die Definition des Wahrheitswertes universell falsch, die als Gegenstück die partikuläre Falschheit voraussetzt, ein Bezug auf die Tetravalenz.

Das Aristoteles die universelle Falschheit von der partikulären Falschheit unterscheidet ist u.a. durch die Textstelle 54a19-29 nachweisbar.[5] Aristoteles stellt fest, dass dann wenn der Obersatz der Modi Barbara und Celarent nicht universell, sondern partikulär falsch ist[6], der Schlusssatz wahr sein kann; ist der Obersatz dieser Modi universell falsch und der Untersatz wahr, dann kann der Schlusssatz nicht wahr sein.

Die Differenzierung der Falschheit bedingt die Differenzierung der Wahrheit. Diese Differenzierung wurde unseres Wissens von den Kommentatoren und Übersetzern der An. Pr. nicht berücksichtigt. Daher ist die Frage der Differenzierung der schlichten Wahrheit, die der Verfasser unternimmt, von besonderer Bedeutung. Insb. was die diesbezüglichen Kommentare betrifft, finden wir eine berechtigt kritische Auseinandersetzung mit Wieland und Ross nennenswert.

[5] An. Pr. II 2, 54a4-6.

[6] Wir folgen der Übersetzung des Verfassers, der hole mit universell und epi ti mit partikulär übersetzt.

Wieland behauptet „Die Alternative von ganz-Falsch und teilweise-Falsch findet bei Aristoteles keine Entsprechung im Bereich des Wahren. […] abgesehen von der korrupten Stelle 55b[7] gibt es dazu keinen Beleg für den Ausdruck „teilweise wahr“ (epi ti alethes).[8] Der Verfasser bemerkt dazu, dass der Text, auf den Wieland verweist, nicht korrupt ist, und wenn er auch korrupt wäre ist das Vorkommen von epi ti alethes aus logischer Sicht notwendig.

David Ross gibt als Grund der Streichung von epi ti alethes und folglich auch indirekt einen Grund der Nicht-Differenzierung der Wahrheit folgendes Hauptargument an, dass „[…] the distinction between a premiss which is epi ti pseudes and one which is epi ti alethes is a distinction without a difference.“[9]

S. Szalai, der Kommentator der ungarischen Übersetzung der An. Pr. behauptet, dass schlicht wahr und teilweise wahr nicht irgendwelche neue Arten der Wahrheit wären, „sondern sind verdächtige Einschiebsel oder stilistische Variationen des ‚Wahren‘ bzw. teilweise Falschen“.

Der Verfasser hat sich bemüht, durch eine mühsame paläografische Untersuchung zu beweisen, dass die Textstelle, in der epi ti alethes vorkommt 55b9 passim nicht korrupt sei und nachgewiesen, dass epi ti alethes und epi ti pseudes Wahrheitswerte sind, die Urteilen zukommen, die in einer kontradiktorischen Beziehung zueinander stehen; epi ti alethes und epi ti pseudes zu identifizieren wäre eine Metabasis eis allo genos; den abgeleiteten Wahrheitswert im Bereich des Gattungsbegriffes schlicht wahr mit dem abgeleiteten Wahrheitswert des Gattungsbegriffes schlicht falsch zu identifizieren, ist augenscheinlich unrichtig.

Die sozusagen „Rehabilitierung“ des Wahrheitswertes epi ti alethes ist eben wegen der Bekämpfung der verbreiteten Ansicht, die diesen Wahrheitswert streichen will, ein nennenswerter Beitrag der von uns rezensierten Monografie.

Wenn Archimedes sagt: „Gibt mir einen Punkt und ich bewege die Erde“, so kann man die Definition der vier Wahrheitswerte aus der Definition des Wahrheitswertes hole pseudes ableiten. Die Defi nition des Wahrheitswertes hole pseudes beinhaltet den Gedanken, dass, was keinem zukommt jedem zukommt und umgekehrt. Daraus folgt, dass dann, wenn eine Aussage Träger des Wahrheitswertes hole pseudes ist, dann ist ihre konträre Aussage wahr, d.h. ist eine „a-Aussage“ Träger des Wahrheitswertes hole pseudes, dann ist ihre konträre Aussage, die „e-Aussage“, wahr. D.h. wir haben einen Spezialfall der Kontraritätsbeziehung. Daraus folgt als Korrelat, dass dann, wenn eine Aussage hole pseudes ist, dann in der gegebenen Urteilsqualität eine wahre wahre Prädikation ausgeschlossen ist – wegen der Wahrheit der konträren Aussage. Ist die a-Aussage Träger des Wahrheitswertes hole pseudes, dann ist die e-Aussage wahr und folglich in der negativen Urteilsqualität ist die Wahrheit universaliter zustande gekommen;

---

[7] W. Wieland „Probleme der Aristotelischen Theorie über Schlüsse aus falschen Prämissen“, „Archiv für Geschichte der Philosophie”, Bd. 58, 1976, Heft 1, S. 3.

[8] W.D. Ross „Aristotle‘s Prior and Posterior Analytics“, a revise text with introduction on commentary, S. 432.

[9] Budapest 1961, Seite 457.

daher ist in der bejahenden Urteilsqualität eine wahre Prädikation ausgeschlossen. Ist „a“ hole pseudes – symbolisch Fu – dann ist „e“ wahr – und „i“ und „u“ falsch und umgekehrt: ist „e“ Fu, dann ist „a“ wahr und folglich sowohl „o“ und „u'“ falsch.

Aber eine universelle Aussage kann auch so falsch sein – die zweite Seite der Kontraritätsbeziehung –, dass auch ihre konträre falsch ist, d.h. ihre Falschheit ist ein Ergebnis einer fallacia pars pro toto – tini hyparchontos panti labein hyparchein – in diesem Fall sind die subkonträren Aussagen, die aus der falschen universellen Aussage folgen, wahr, wir haben also – nicht so wie im Fall der Fu-Aussage – eine kontradiktorische Beziehung – jedem – einigen nicht – keinem – einigen ja. Die Definition dieser Wahrheitswerte ist die folgende: Falsche universelle Prädikation, die aufgrund einer unerlaubten Verallgemeinerung entstanden ist.

Nun, diese Differenzierung der Falschheit hat zur Folge die Differenzierung der Wahrheit. Nämlich, wenn eine Aussage Träger des Wahrheitswertes hole pseudes ist, dann ist ihre Verneinung eine wahre universelle Prädikation in der entgegengesetzten Urteilsqualität. So entsteht also eine universelle Aussage, in der entgegengesetzten Urteilsqualität, die wahr ist. Ist eine universelle Aussage wahr, dann ist sie eo ipso universell wahr. Aristoteles ordnet den Wahrheitswerten hole alethes immer einer universellen Aussage zu; ist hingegen die Aussage Träger des Wahrheitswertes epi ti pseudes, dann ist ihre Verneinung eine partikuläre Aussage in der entgegengesetzten Urteilsqualität, deren Wahrheit – eben wegen der wahren aber fälschlich verallgemeinerten partikulären Aussage auf die Partikularität begrenzt ist und daher eine partikuläre wahre Aussage, als Träger des Wahrheitswertes epi ti alethes Wp ist.

Daher kann man eine vierwertige Wahrheitswerttafel der Verneinung per analogiam mit der vierwertigen Wahrheitswerttafel der Verneinung in der symbolischen Logik bilden.

p	~p
1	0
¾	¼
¼	¾
0	1

p	~p
Wu	Fu
Wp	Fp
Fp	Wp
Fu	Wu

Wir haben uns bemüht, die Gedankengänge in der rezensierten Monografie zu besprechen, die aus der Sicht der Entstehung der mehrwertigen Logik uns nicht uninteressant schienen und dabei gelegentlich kritische Bemerkungen angeführt. Enttäuscht hat uns, dass der Verfasser zwar die Kontraintuität des dritten Wahrheitswertes hervorgehoben hat, aber nicht ausreichend nachgewiesen hat, dass die dreiwertige Wahrheitswerttafel der Verneinung die **Funktion** einander entgegengesetzter Operatoren – der Kontravalenz und Äquivalenz impliziert.

Zusammenfassend können wir vermerken, dass im rezensierten Beitrag einerseits ein Versuch unternommen wurde, eine Hypothese der Ursache der späten

Entdeckung der mehrwertigen Logik zu umreißen. Andererseits wurde eine Analogie auf einen Zusammenhang zwischen Begriffen der modernen mehrwertigen Logik und der Aristotelischen Terminologie verwiesen. Diese Analogie hat er in der Festschrift für Hans Lenk „Pragmatisches Philosophieren“, S. 99-112 ausführlich besprochen, diesen Beitrag konnten wir leider in unserer Besprechung nicht berücksichtigen.

LIMBAJ ŞI TIMP ÎN COMPORTAMENTUL UMAN ŞI ÎN COMUNICARE

ALEXANDRU BOBOC

Language and Time in Human Behaviour and Communication. The article presents a few standpoints on the relationship between truth and natural language (W. von Humboldt, Nietzsche and Heidegger). Starting from those, it argues for a perspectivist and contextualist approach of knowledge. On the basis of the phenomenological researches, a specific association between language and time is maintained. The absence of this association makes impossible the comprehension of the solidarity between *language* and *speech* in the determined modality of the co-presence between the speaker and the "other" as premise and mean of communication.

Key words: communication, speech, phenomenological time, comprehension**.**

1. Într-un sens larg, s-ar putea spune că darul de a vorbi face parte din fiinţa umană şi că, în principiu, se poate vorbi despre orice. Dar nu oricum, căci, spunea Voltaire (Commentaire sur Corneille, 1719), „on parle toujours mal quand on n'a rien à dire".

Ca urmare, survine inevitabil o limită şi o delimitare, întrucât cel care vorbeşte trebuie să se situeze într-un raport la adevăr, punând în prezenţă într-un limbaj (al său) o unitate *sui generis* dintre limbă şi gândire, situându-se nu numai din punct de vedere semantic (deşi acesta rămâne hotărâtor într-un discurs veritabil), ci şi logico-gnoseologic, prin forţa lucrurilor acţionând aci principiul formulat de W. von Humboldt: „Die Sprache ist das bildende Organ des Gedankens"[1].

În virtutea esenţei sale, limba furnizează individului cadrul ce-i susţine «imaginea lumii», exprimând, aşa cum preciza (în acelaşi context) Humboldt, «spiritul popoarelor». În acelaşi timp, limba constituie totdeauna un mod de «a locui» în lume, dincolo de relaţia subiect-obiect impunându-se ceea ce face posibilă o asemenea relaţie: „Die Welt des Daseins – scria M. Heidegger – ist Mitwelt. Das In-Sein ist Mitsein mit Anderen" – (Lumea fiinţării umane este lume împreună cu celălalt) «co-prezenţă interumană»[2].

Într-o altă modalitate (mai mult lingvistică şi mai puţin filosofică) s-a precizat: „En parlant, le sujet provoque et résout un manque d'être, l'assume et le

[1] W.von Humboldt, *Einleitung zum Kawi-Werk*, in: *Schriften zur Sprache,* Reclam, Stuttgart, 1973, p. 45.
[2] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 12. Aufl., Tübingen, Mohr, 1972, p. 18.

Cercetări filosofico-psihologice, anul IV, nr. 1, p. 19–27, Bucureşti, 2012

domine, se laisant le complice et le garant du désir de l'autre. Ainsi, le dévoilement de la vérité organise-t-il l'espace de la rencontre. Mais la parole est faite pour signifier et être signifiée, avant de s'imposer comme un instrument de communication"[3].

În modalități diferite (nu numai stilistic!) este relevat faptul crucial că prin limbă structura discursului se solidarizează cu modalitatea de a înțelege co-existența cu ceilalți ca premisă a comunicării. În continuarea versului lui Hölderlin: «Seit ein Gespräch wir sind, und hören können voneinander», Heidegger nota: „dieses ist jedoch nicht nur eine Weise, wie Sprache sich vollzieht, sondern als Gespräch nur ist Sprache wesentlich": «De când suntem un dialog, şi putem să ne auzim unii pe alții», „aceasta nu este totuşi o modalitate în care se efectuiază limba, ci în esență limba este numai ca dialog"[4].

Altfel spus, ființarea umană în lume se fundează în limbă, propunându-se în forma dialogului (a con-vorbirii), dar în orizontul unui limbaj, care, dincolo de faptul de a fi un «mediator» în comunicare, crează şi posibilitatea „pierderii ființei", adică un pericol permanent (nu unul între altele!).

În limbă poate ajunge la cuvânt (la expresie) „das Reinste und das Verborgenste ebenso wie das Verworrene und Gemeine" („ceea ce este cel mai pur şi cel mai ascuns, la fel ca şi ceea ce este confuz şi comun"); „nur wo Sprache ist, da ist Welt"[5].

2. În fapt, fiecare vorbitor se comportă ca subiect şi îşi organizează spațiul unei întâlniri a limbii cu gândirea într-un limbaj în stare de a face să survină adevărul. Dar cel care vorbeşte se poziționează (ca vorbitor) în raport la un altul decât el, iar acesta face de asemenea experiența similară: în măsura în care se poziționează pentru sine o face în acelaşi timp, şi pentru altul (un virtual interlocutor). Aşa cum s-a observat: ...„la parole suppose toujours la présence réelle ou imaginaire d'autrui: «parole-avec», elle est au niveau de son accomplissment «parole-pour-autrui». L'autre, en même temps qu'il est interlocuteur, se présente comme la témoin qui réagit à mon propos. Ainsi, à travers des paroles, c'est une reconnaissance réciproque que recherchent les sujets parlants"[6].

Pe acest fond, fiecare (dintre interlocutori) se poziționează (şi repoziționează, făcând mai multe experiențe) în raport cu adevărul, context în care finalitatea procesului, anume comunicarea (pe temeiul a ceea ce a surprins fiecare din «dezvăluirea» adevărului, – în sensul gândirii greceşti antice de *aletheia* – ceea ce nu se ascunde, dar nici nu se arată!) e marcată de inevitabile dificultăți (uneori chiar blocaje!).

Aşa cum remarca Fr. Nietzsche, «dezvăluirea» unui «adevăr» se produce numai în sistemul de referință al celui care îl lansează în comunicare, dar veritabila comprehensiune depinde de cel care «înțelege». În felul acesta, în jocul dintre cel

[3] J.-P.Resweber, *La philosophie du langage,* Paris, P.U.F., 1995, p. 4.
[4] *Erläuterung zu Hölderlins Dichtung,* Klostermann, Frankfurt a.M., 1963, p. 36.
[5] *Ibidem*, p. 34, 35: „numai acolo unde este limbă, acolo este şi lume".
[6] J.-P. Resweber, *Op. cit.,* p. 101.

care spune ceva şi cel care ascultă, cuvântul devine deschidere şi închidere în acelaşi timp, adică: dezvăluie şi ascunde, se manifestă ca purtător de mesaj şi mască, mediator şi frână în actul de comunicare.

La fiecare discurs trebuie luat în seamă şi ceea ce de-a lungul discursului nu este «spus», întrucât în enunț «adevăr» apare numai împreună cu ceea ce enunțul în cauză exclude. În acest sens, poate, şi rostul aforismelor: „Jedes Wort ist ein Vorurteil"; „Dasselbe Text erlaubt unzählige Auslegungen: es gibt keine «richtige» Auslegung"[7]. (Fiecare cuvânt este o prejudecată; Acelaşi text îngăduie nenumărate interpretări: interpretare exactă nu există).

Oricum, după Nietzsche, limba ca atare «poartă» în sine mari prejudecăți, care pun în dificultate limbajele de comprehensiune. Aceasta adesea prin chiar modul de prezență a gândului (Gedanke): „Jeder Gedanke, wie flüßige Lawa, baut um sich selber ein Burg und erdrückt sich mit «Gesetzten»"[8].

Conştiința însăşi se dezvoltă numai într-o continuă «conversiune» (im Verkehr): ea nu ajunge necondiționat la faptul că toți înțeleg sau nu înțeleg «acelaşi lucru»; în împrejurări date, unul vrea şi să nu înțeleagă «necondiționat» ceea ce un altul spune sau cum o spune. Nietzsche însuşi scria că nu vrea să fie înțeles uşor şi, înainte de toate, nu „prea repede", considerând chiar «ceva ofensator» în faptul de a deveni astfel înțeles; căci «a înțelege, înseamnă a egala»: „Es ist schwer, verstanden zu werden... Man soll seinen Freunden einen reichlichen Spielraum zum Missverständnis zugestehen. Es dünkt mich besser mißverstanden als unverstanden zu werden: es ist etwas Beleidigendes darin, verstanden zu werden. Verstanden zu werden ? Ihr wißt doch, was das heißt ? – Comprendre c'est égaler"[9].

În alt context, referindu-se la «inteligibilitate», Nietzsche scria: „Man will nicht nur verstanden werden, wenn man schreibt, sondern ebenso gewiß auch nicht verstanden werden. Es ist noch ganz und gar kein Einwand gegen ein Buch, wenn irgend Jemand es unverständlich findet: vielleicht gehörte eben dies zur Absicht seines Schreibers, – er wollte nicht von «irgend Jemand» verstanden werden"[10].

3. După cele spuse, devine clar că fără risc, fără dificultăți ce țin structural de modul în care se poziționează *în acelaşi timp* interlocutorii, nu există comunicare în genere, şi cu atât mai puțin, comunicare perfectă: „In human communication the

---

[7] Fr. Nietzsche, *Die Nachgelassene Fragmente. Eine Auswahl,* Reclam, 1996: p. 113, 174.

[8] *Ibidem*, p. 116: „Fiecare gând, asemenea lavei fluide, construieşte în jurul său o cetate, şi se înăbuşe cu «legi»".

[9] *Ibidem*, p. 175: Este greu să fii înțeles... Trebuie să acorzi prietenilor un spațiu de joc abundent pentru înțelegerea greşită. Socotesc mai bine să fiu înțeles greşit decât neînțeles: este ceva ofensator în faptul de a deveni înțeles. Să fii înțeles? Ştiți însă ce înseamnă aceasta? – A înțelege înseamnă a egala –.

[10] Fr. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft,* V, 381: „Atunci când cineva scrie, vrea nu numai să fie înțeles, ci, negreşit, şi să nu fie înțeles. Când cineva găseşte că o carte este ininteligibilă, aceasta nu constituie nicicum o obiecție adusă cărții, căci, poate, aceasta ținea chiar de intenția autorului, – care nu voia să fie înțeles de «oricine»".

existential law prevails: A subject who deals with another subject as his object is himself soon put in the same position; that ist, he becams treated as an object and thus is treated the same ways he has treated others. On this principle of human dialogue, among other things, is based the ethics of altruism: Do to other people the same as you have then do to yo. Newertheless science *human communication is never perfect*, the subject do not always understand that they are also objects to each other"[11].

Este de reținut însă că înaintea chestiunii cu privire la adevăr se pune cea privitoare la semnificarea „exactă" care ar trebui să o preceadă într-un fel de înțelegere rămasă «în ascuns», de fapt neînțelegere (Nichtverstehen). Nu trebuie să considerăm însă aceasta ca pe un ajuns al comprehensiunii, izvorât dintr-o falsă întrebuințare a limbii (care rămâne oricând mijloc „universal" de comunicare).

Situația este cu atât mai complicată, cu cât «înaintea» adevărului se impune o «interpretare» (Deutung) pe baza semnificațiilor prezente în discurs. Cu aceasta, «adevărul» este un atribut al unei interpretări temporar valabile, adică al clarificării (Verdeutlichung) a ceea ce s-a spus. „Considerarea a ceva ca adevărat (das Fürwahrhalten), scria Imm. Kant, este un fapt al intelectului nostru, care se poate baza pe principii obiective, dar care reclamă şi cauze subiective în simțirea celui care judecă"; „piatra de încercare, cu ajutorul căreia putem distinge dacă considerarea a ceva ca adevărat este convingere sau simpla persuasiune, este deci, privind din afară, posibilitatea de a o comunica şi de a găsi considerarea a ceva ca adevărat valabilă pentru rațiunea oricărui om"[12].

Pe acest fond, poate juca un rol de mediere (să-i zicem hermeneutic) „considerarea a ceva ca adevărat" a unei «a treia» persoane, care pe baza capacităților sale individuale, este în stare «să traducă» ceea ce eu nu înțeleg, şi să-i dea o semnificație, în care eu să înțeleg aceasta într-o modalitate suficientă pentru mine.

Dar această înțelegere (între persoane determinate) pe bază de mediere se poate realiza numai dacă „persoana a treia" (hermeneutul) adoptă o poziție obiectivă, neinteresată. Cum spunea Kant însă, abia în acțiunea comună se poate arăta în ce măsură persoane diferite sunt în accord în comprehensiunea semnificațiilor[13]. Nu trebuie uitat însă că e destul de greu să fii „obiectiv", căci te apropii de text (sau context) cu modul tău de a fi şi a gândi.

Trimiterea la acest fel de «a traduce», prin capacitatea individuală a unei a treia instanțe a condus la o *Deutungs-Kunst* (o artă a interpretării), prin care *discursul* este desemnat ca traducere: a «gândurilor» în cuvinte, a «faptelor» în nume, a «imaginilor» în semne, de la Nietzsche încoace îndeosebi activă pe fondul «artei hermeneutice a medierii».

Ca urmare, pentru acest context, un «criteriu material general al adevărului», aşa cum încă demult precizase Kant (Logik, Bd. IX, Werke), nu este posibil, criterii

[11] Eero Tarasti, *Existential Semiotics,* Indiana Univ. Press, 2000, p. 6.
[12] Imm. Kant, *Critica rațiunii pure,* Editura Ştiințifică, 1969, p. 610.
[13] Imm. Kant, *Anthopologie in pragmatischen Hinsicht*, in: *Werke*, Akademie – Textausgabe, Bd. VII, p. 193.

„generale" ca atare fiind numai formale: „... încercarea pe care o facem asupra intelectului altora cu principiile simţirii noastre, care sunt valabile pentru noi, anume dacă ele au asupra *raţiunii străine* (fremde Vernunft) acelaşi efect ca şi asupra raţiunii noastre, este un mijloc, fie chiar numai subiectiv, nu de a produce, desigur, convingere, dar de a descoperi totuşi simpla valabilitate personală a judecăţii, adică ceva în ea, care este simplă persuasiune"[14].

4. De aceea, cunoaşterea trebuie considerată în mod perspectivist şi contextual. Tocmai perspectivitatea devine temeiul faptului că un subiect poate să spună ceva altuia, iar o gândire ne apare ca «raţională» întrucât se lasă prezentată, explicată şi interpretată în aşa fel încât, cuprinsă *temporar* într-o «formă definită a adevărului, să poată fi apreciată ca adevărată sau falsă. *Comunicare reală* are loc atunci când este posibil ca «ceva», spus de un vorbitor altuia, să semnifice «ceva». În limbaj kantian: Cel ce gândeşte că nu-i necesar să-şi lase examinat al său „Fürwahrhalten" şi altuia, «raţiunii străine» altfel limitată, şi să încerce comunicarea cu ea, acela nu-şi cunoaşte propria condiţionare. Mai îndeaproape. „Nu mă voi încumeta niciodată să *am o părere*, fără *a şti* cel puţin ceva, cu ajutorul căruia judecata, în sine numai problematică, dobândeşte o legătură cu adevărul, care, deşi nu este complet, este totuşi mai mult decât o ficţiune arbitrară"[15].

Condiţionarea comunicării de contexte (variate: ideatice, culturale în genere, sociale) ca şi de poziţionarea vorbitorilor faţă de „adevăr", realizând astfel cunoaştere şi comprehensiune, prezintă, aşa cum am văzut, o integrare a comportamentului uman într-o resemnificare a lumii în fenomene *tempore simul*. Ceea ce şi face necesară considerarea acestora din punctul de vedere al unei modelări a timpului adecvată modului uman de «a locui» în lume şi formei dialogate a fiinţării umane şi a interrelaţionărilor în forme diverse ale comunicării.

Fără a neglija riscurile, am optat pentru ceea ce s-a impus demult în circulaţia ideilor sub denumirea: «timpul fenomenologic», în orizontul căruia devine inteligibilă prezenţa în şi prin co-prezenţă şi, respectând direcţia timpului cosmic (ireversibilitatea), lasă să fie, în toată complexitatea lor prezente integral fenomene cum este comunicarea (dar nu numai, ci în genere, modul de a fi «în mediul comprehensiunii» al oricărei creaţii valorice).

Din gramatica limbilor naturale se impune în acest sens modul participiu, timpul prezent (gândind, mergând, vorbind, cântând etc), îndeosebi prin posibilitatea de a regândi funcţia „participării" din teoria lui Platon: ceea ce este în sensibil, este în măsura în care „are parte" de ceva (un model) din suprasensibil, persistă (fiinţează) prin această participare (la *eidos*-ul a ceva: faptele drepte la ideea de dreptate, gândirile adevărate la ideea de adevăr ş.a.).

Mutatis mutandis, comprehensiunea însăşi, în relativitatea (şi limitele ei) într-o efectuare (în înţelegerea a ceva de către cineva) este situată în forma „participării" la idealul comprehensiunii totale, care rămâne, pentru condiţia

[14] Imm. Kant, *Critica raţiunii pure*, p. 611.
[15] *Ibidem*, p. 612.

umană, doar un orizont în care real nu este scopul final (comprehensiunea ca atare, modelul), ci tensiunea dintre *comprehensiune* şi *necomprehensiune*; căci întrebarea privitoare la semnificaţie provine din noncomprehensiune, şi abia după interpretarea (Deutung) a ceea ce s-a spus, se poate pune întrebarea privitoare la adevărul acestei (spuse).

5. Are loc astfel în totul o asociere (specifică) a limbajului cu timpul. Fără aceasta nu-i posibilă comprehensiunea solidarizării dintre *limbaj* şi *discurs* în modalitatea determinată a co-prezenţei vorbitorului cu «celălalt» ca premisă şi mijloc de comunicare.

În fapt, originar „dat" este individul-persoană într-un «timp» ce reconfigurează şi «actualizează» modalităţile timpului ca un «acum», un *prezent*, care nu este al perceperii (curgerii timpului): „ein Jetzt, aber ... in einem ganz anderen Sinne, als indem das Jetzt der Wahrnehmung erscheint. Dieses Jetzt ist nicht «wahrgenommen», d.h. selbst gegeben, sondern «vergegenwärtigt»"[16].

Ce este, aşadar, «timpul fenomenologic» şi care ar fi valenţele lui aplicative la fenomenul cunoaştere-comprehensiune inerent structurii comunicării – este şi rostul incursiunii ce urmează în câmpul fenomenologiei husserliene.

Este vorba în principal de modul în care Husserl, prin concepţia sa despre timp şi conştiinţa timpului, realizează o formă specifică de «apropiere» de realitate, solidară cu noile tendinţe (de la începutul secolului 20) din arta şi literatura modernă: «realitate», dar nu indirect, în imagine, în simbol, în concept, în convenţii etc., ci nemediat, aşa cum este sesizabilă, ca ea însăşi, ca «realitate totală».

„Analiza fenomenologică" a timpului nu priveşte „existenţa unui *timp cosmic*, existenţa unei durate ş.a., ci timpul care apare, durata care apare. Acestea sunt *date absolute*, a căror punere la îndoială ar fi lipsită de sens"; „cu realitatea avem de-a face numai întrucât este vizată, reprezentată, intuită, gândită conceptual. Referitor la problema timpului aceasta înseamnă: ne interesează trăirile timpului; faptul că ele sunt determinate temporal în mod obiectiv, că ele ţin de lumea lucrurilor şi de subiectul psihic, şi îşi află în aceasta locul lor, eficacitatea lor, fiinţa lor empirică şi originea lor, nu ne priveşte, despre aceasta nu ştim nimic"[17].

«Timpul fenomenologic» se situează în orizontul «conştiinţei» înţeleasă intenţional: conştiinţa a ceva (Bewußtsein von etwas), care este în principal «conştiinţă a timpului» (Zeitbewußtsein), adică: modul particular, în care timpul este trăit în interacţiunea dintre «actualizarea» (Gegenwärtigung) care survine prin percepere şi «reactualizare» (Vergegenwärtigung), aceasta din urmă fiind „re-prezentare, act ce nu prezintă un obiect, ci îl reactualizează (vergegenwärtigt), ca şi cum ar prezenta în imagine, dar nu în modalitatea unei conştiinţe a imaginii"[18].

---

[16] E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Bewustseins,* in: HUSSERLIANA, Bd. X, Nijhoff, Den Haag, 1966, p. 41: „un Acum, dar ... într-un cu totul alt sens decât cel care apare perceperii. Acest *Acum* nu este «perceput», adică dat el însuşi, ci «reactualizat».

[17] *Ibidem*, p. 5, 9.

[18] *Ibidem*, p. 41.

În orice «reactualizare» este de deosebit reproducerea conştiinţei, în care obiectul e «dat», adică a fost perceput sau în genere originar constituit, şi ceea ce acestei reproduceri îi aparţine în mod constitutiv pentru conştiinţă ca «trecut» sau «prezent» (identic actualului «Acum») sau «viitor»[19].

Este de reţinut că atât «actualizarea», cât şi «reactualizarea» (unei actualizări corespunzătoare) ajung la expresie în modul participiu: „Gegenwärtigend ist die Gegenwärtigung in bezug auf ein sich in ihr konstituieren des Objekts. Vegegenwärtigend ist ein Erlebnis ... sofern es Vergegenwärtigung (Reproduktion) einer entsprechenden Gegenwärtigung ist”[20].

«Fenomenologic» există numai «lume pentru mine», şi acest «pentru mine» numai în «referire intenţională la lume» (Weltbezogenheit): «actualizarea» este „modul originar al temporalizării (Zeitigung)”, dar «nivelul originar» al acesteia este «autoactualizarea» (Selbstgegenwärtigung), prin aceasta trecând în primul plan «prezentul viu» (lebendige Gegenwart), prin care este accesibil totul.

În esenţă, poziţia prezentului este una de centrare, este calea noastră de acces la temporalitate. Modurile timpului constituie o unitate în intrarea lor în prezenţă (Anwesenheit) ca «timp». Primatul prezentului vine (nu este dat) doar contextual, într-o formă a prezenţei (în timp şi ca timp) şi priveşte «actualizarea», şi nu prezentul (ca mod al timpului cosmic).

Husserl compară determinarea reciprocă a dimensiunilor timpului cu ascultarea unei melodii: „Mai întâi, situaţia pare foarte simplă: ascultăm o melodie, adică o luăm ca adevărată, întrucât ascultarea este chiar percepere. În timpul acesta sună primul ton, apoi al doilea, al treilea ş.a. Nu trebuie oare să spunem: când sună al doilea, eu îl aud pe acesta, dar nu mai aud pe primul ş.a. Cu adevărat eu nu aud melodia, ci numai tonul izolat actual. Faptul că bucata desfăşurată a melodiei este pentru mine obiectuală, o datorez amintirii; faptul că ajung la un anumit ton, îl datorez aşteptării ... Fiecare ton are o extensiune temporală, la lovitură îl aud ca *acum,* la detaşarea sunetului el are un nou «acum», iar acela care l-a premers se schimbă în ceva trecut. Prin urmare, eu aud numai baza actuală a tonului, obiectualitatea tonului care durează constituindu-se într-un act continuu care este: o parte amintire, una – cea mai mică, punctuală – percepţie, iar partea ce urmează – aşteptare”[21].

Recursul la exemple (de fapt analogii) vine să clarifice mai îndeaproape: „Punctele duratei temporale se îndepărtează – scrie Husserl – pentru conştiinţa mea în modul analog în care se îndepărtează punctele obiectului care se află în spaţiu, atunci când eu «mă îndepărtez» de obiect. Acesta îşi păstrează locul, aşa cum *tonul* îşi păstrează timpul său, fiecare moment al timpului (Zeitpunkt) este fix, de neclintit, dar el trece repede în adâncurile conştiinţei, distanţa de momentul care a

[19] *Ibidem*, p. 54.
[20] *Ibidem*, p. 299: „Actualizând este actualizare în raport cu un mod de a se constitui în ea al obiectului. Reactualizând este o trăire ... întrucât este reactualizare, reproducere a unei actualizări corespunzătoare”.
[21] *Ibidem*, p. 23.

declanşat totul devine tot mai mare. Tonul însuşi este acelaşi, dar tonul «în modul cum» apare, este totdeauna un altul”[22].

6. Totul se bazează pe puterea viziunii directe (Schau), ceea ce aminteşte de o comparație care s-a făcut cu romanul lui Marcel Proust „À la recherche du temps perdu”, în care personajul principal este Timpul (în jurul căruia are loc o importantă desfăşurare de personajii). Ar fi de reținut atât similitudinile între structura romanului şi concepția fenomenologiei despre unitatea *Zeit-Zeitigung,* cât mai ales precizarea (oarecum metodologică): „... car le style pour l’écrivain, aussi bien que la couleur pour le peintre, est une question non de technique mais de vision” (vol. III, Ed. Pléiade, p. 895).

Similitudinile cu atmosfera de tip fenomenologic este caracteristică nu numai filosofiei, ci şi altor preocupări, în măsura în care modul de a proceda fenomenologic devenise o prezență, aşa cum s-a spus adesea, chiar în laboratoarele creației umane. Să nu ne mire astfel explicația următoare (privind romanul lui Proust): „...persoana (personajul) adevărat nu este Eul care-şi aminteşte, nici eul amintit, ci *Timpul*. În roman se desfăşoară o intersectare de personae numeroase, a căror viață e prezentată, într-o modalitate cu adevărat polifonică, «Persoanei» invizibile şi totuşi atotcuprinzătoare, anume: *Timpul*”[23].

De fapt, chiar afirmarea unei „Deutungs-Kunst” (de care am vorbit mai sus) se sprijină pe un fond fenomenologic, atât prin apelul la semnificație cât şi prin contextualizarea adevărului în câmpuri de semnificație, şi mai puțin de valabilitate «universală». Căci într-o «artă a interpretării» este vorba nu de „capricii personale”, ci „de a nimeri în *apropierea* (Nähe) a ceea ce este gândit ... În fond, esențialul nu pare a-l constitui ceea ce avem noi să spunem despre aceasta, ci ceea ce ni se adresează din această gândire, ceea ce a rămas viu în ea în aşa fel încât să ne situăm conform exigențelor ei”[24].

Nu sunt de neglijat aci precizările: „orice lectură este mai întâi ceva în genul unei regăsiri a propriilor gânduri, altfel spus suntem stimulați de autorul însuşi să preferăm propriile gânduri conținutului de fapt la care se referă ... E nevoie de o încordare deosebită, ca să ne dezbărăm de propriile noastre capricii şi tâlcuri şi să lăsăm autorul să vorbească”; în textul unui autor „nu trebuie să distingem numai spusa, ci tot ceea ce autorului însuşi îi este încredințat, nouă însă nu ... tocmai de aceea şi este aşa de greu să înțelegem un autor”[25].

Termenul «Nähe» (cumva „apropiere”, dar nu în sens spațial), ci „locul” (atmosfera, mentalitățile) din care s-a ivit o anumită operă, ne trimite la «timpul fenomenologic». În alți termeni, „*Nähe*” e o perspectivă (de fiecare dată alta, în

[22] *Ibidem*, p. 25.
[23] W. Biemel, *Philosophische Analysen zur Kunst der Gegenwart*, Nijhoff, Den Haag, 1968, p. 185.
[24] W. Biemel, *Reflexionen zur Lebenswelt-Thematik*, în: *Phänomenologie heute,* Nijhoff, 1972, p. 49, 50.
[25] *Ibidem*, p. 50.

funcţie de opera situată în interpretare) şi vine prin prezenţa simultană a dimensiunilor timpului, condiţionând totul prin orizontul de semnificaţie al subiectului într-o viziune perspectivistă originată într-un «prezent»: un „Jetzt" în sens fenomenologic; «Clipa» (Augenblick) în sensul unei „Deutungs-Kunst", pe fondul viziunii lui Nietzsche despre «ewige Wiederkunft des Gleichen»: «Im Augenblick ist Ewigkeit und die Ewigkeit ist nur augenblicklich» (În clipă este eternitate, iar eternitatea este numai de o clipă).

Ca urmare, în modul uman de «a locui» în lume suntem puşi în faţa fenomenului «adevărului» şi nu în faţa unui adevăr determinat. De unde şi căutările, aşteptările şi, oricum mai puţin, împlinirile! Sub aspectul «clipă», timpul este un cerc, ceea ce înseamnă: fiecare clipă trăită revine! Poate de aceea Nietzsche spunea: «Wahrheit kann nur gedichtet werden» (Adevărul se poate numai poetiza).

7. Mergând pe linia similitudinilor, putem accepta, în linii mari, că «timpul fenomenologic», atât de funcţional în creaţia lui Proust, este de luat în seamă, ca orizont, perspectivă şi în structura discursului şi, implicit, a realizării semnificaţiei şi a unităţii funcţionale semnificaţie-adevăr sub semnul comprehensiunii, fără de care o comunicare veritabilă greu s-ar putea împlini.

În esenţă, «timpul fenomenologic» este implicat în însăşi structura «viziunii» în care se circumscrie limbajul de comunicare: condiţia prezenţei vorbitorului (ca activ), co-prezenţa, modul de «a locui» în lume (în dificultăţile întâmpinate în calea adecvării la adevăr şi ale situării într-un orizont comprehensiv) este în esenţă o poziţionare prin «timpul fenomenologic», în care lumea este, pentru fiecare, numai (cum spunea Husserl) «pentru mine».

În această perspectivă „obiectele" nu sunt numai „unităţi în timp" ci conţin în sine „extensiuni temporale", sunt „Zeitobjekten" (obiecte în dimensiunea timpului), de pildă: „atunci când un ton sună, înţelegerea mea obiectivatoare poate să considere tonul, care durează şi sună acum, drept obiect, dar nu durata tonului sau tonul în durată"[26].

Situarea în context (contextualizarea) a unui discurs este în fond poziţionare (în care „autorul" e activ) în «timp fenomenologic» printr-un «acum» (Jetzt) ce marchează intrarea în timp a celui ce se poziţionează, faptă ce semnifică „ceva" mai mult decât o afirmare prin «spunere». Căci aceasta înscrie totul în orizontul valoric al supratemporalităţii, şi astfel «clipa» (o altă formă pentru «acum») îşi «dezvăluie» valoarea decisivă maximă, ceea ce l-a făcut pe Faust să spună (Faust II, 5. Akt, versurile 11581-11582): «Zum Augenblicke muß ich sagen: / Verweile doch, du bist so schön!".

[26] E. Husserl, *Op. cit.*, p. 23.

LEGALITATE ŞI MORALITATE LA E. SPERANTIA

TEODOR VIDAM

Legality and Morality in E. Sperantia. The content of concept of legality deepens through its passing from the customary, natural law to the contractual and positive one. The concepts of morality and legality have a starting point in common, which is the custom. At the same time, the legality and morality are interrelated and intensify each-other because they are considered „inter homines", like the language, and not in „interiore homines", like the will. Their social-historical dimension ensures their progressive nature, through accumulation and quality differentiation. If the legal laws are not duplicated by the moral ones and if they don't pursue an ethical goal, they cannot contribute to the ascendant course of the human spiritualization. Hence, the importance of understanding the necessary interrelatedness and complementarity of these two cardinal concepts of the world we live in – legality and morality.

Key words: legality, morality, natural law, contractual law.

În afară de decretul legiuitorului nu există niciun fel de normă juridică. Nu poate fi „drept" ceea ce împiedică binele public şi ceea ce aduce vătămare statului. Condiția optimă a conviețuirii omeneşti este erijarea societății în subiect de drept, în subiect al celor mai înalte şi mai depline drepturi. De la cutumă, înțeleasă ca normă juridică şi morală a unei comunități umane, la drept natural, bazat pe exigențele raționale intrinseci ale naturii umane, la dreptul contractualist ca reglementare a formelor de exercitare a puterii, legalitatea a fost prezentă sub o formă sau alta, pentru ca, odată cu dreptul pozitiv, legislația să cuprindă şi să reglementeze aproape toate sferele vieții sociale.

Justiția rezidă în acordul acțiunilor cu legile. Ea nu e nimic în sine şi nu există înainte de lege. Justiția nu are existență în afara legilor pozitive. Să nu lezezi pe nimeni, să nu-ți însuşeşti ce nu este al tău, să trăieşti onest, sunt norme juridice ale dreptului roman profesat de Ulpian. Dreptul trebuie considerat ca mijloc de perfecționare a omului, ghidat fiind de scopuri morale.

Anterior acestor norme juridice s-a afirmat aşa-zisa regulă de argint (Nu face altora ceea ce nu vrei să ți se facă ție) sau sub o altă formă regula de aur (Fă altora ceea ce vrei să ți se facă ție). Intercondiționarea dintre legalitate şi moralitate este o piesă esențială a socializării vieții umane, a potențării acesteia, realizându-se atât bine cât este necesar pentru înlăturarea unui maxim de rău.

I. Kant consideră că fără împlinirea exigențelor justiției prin drept viața umană nu merită să fie trăită. Prin libertatea limitată a individului se întemeiază şi se consolidează libertatea tuturor. Istoria unui popor începe după ce cutuma a luat

ființă. Dreptul nu există a priori. El s-a constituit pe parcursul istoriei, luând forme specifice la fiecare națiune. Ordinea juridică pozitivă se realizează pe două căi: cutuma şi legiferarea.

Dreptul, consideră Rudolf von Ihering, nu creşte ca şi iarba în câmpie fără luptă. Dreptul este forma în care statul îşi organizează şi asigură condițiile de viață ale societății. Ihering întreprinde o disociere între scopurile egoiste şi cele altruiste ale dreptului. Egoismul constituie izvorul tuturor acțiunilor noastre. Altruismul este tot o formă de egoism filtrat prin civilizație. Egoismul este un produs al naturii. Altruismul pune accentul pe voința publică, depăşeşte egoismul individualist. Enunțul „eu exist pentru mine", este expresia egoismului individual. Enunțul „lumea există pentru mine" este formula voinței de posesiune. Pe când, enunțul „eu exist pentru lume" circumscrie nu lumea fizică, ci lumea umană, aceasta devenind o sursă a utilității pentru toți.

Atributul de drept şi nedrept nu poate fi gândit decât cu referire la o acțiune. Dreptul şi morala sunt două specii de evaluare şi reglementare. Dreptul stabileşte condițiile indispensabile conviețuirii. Ființa umană nu e atât o ființă organizată cât o ființă care se organizează. însă, numai desluşirea psihismului ființei umane face posibilă înțelegerea legalității şi moralității. Nu întâmplător Giorgio Del Vecchio consideră că interpretarea justiției necesită desluşirea alterității, adică a psihismului celuilalt asemănător cu al nostru.

Structural subiectivitatea celuilalt e asemănătoare cu a noastră. Ea se configurează pe şi la patru nivele distincte: inconştient, preconştient, conştiență şi conştiință. Inconştientul este stratul inițial al psihismului uman care circumscrie pulsiunile instinctelor noastre şi impulsurile stimulilor subiectivi şi obiectivi deopotrivă. Preconştientul circumscrie clasele dorințelor umane: concupiscente, comune şi rezonabile. Cele concupiscente exprimă potențialitățile libidoului; dorințele comune exprimă aspirațiile legate de sănătate, noroc şi succes; dorințele rezonabile exprimă sentimentul pudorii şi al ruşinii, sentimentul de respect pentru normele şi legile morale. Conştiența circumscrie tripla ipostază a eului personal: eu de moment, eu imaginar şi eu socializat. Prima ipostază a eului personal şi anume aceea a eului de moment circumscrie trăirile noastre afective de aici şi acum, trăiri care nu sunt în întregime conştientizabile. Eul imaginar înmănunchează ceea ce ne dorim sau ne închipuim că am fi putut fi dar n-a fost să fie. Ca atare, fie căutăm un refugiu în trecut, fie în viitor, dar rămânem în zona deziderabilității şi idealității. Eul socializat este expresia deprinderilor vieții şi conviețuirii, expresia unor obiceiuri adoptate şi profesate la nivelul vieții de grup şi comunitate.

Conştiința este corolarul psihismului uman ce se manifestă sub forma conştiinței psihologice sau a conştiinței martor sau sub forma conştiinței morale sau a celei numită judecător. Ea îndeplineşte trei funcții distincte: o funcție a cunoaşteriide-sine sau funcția cognitivă; o funcție normativ-axiologică sau de autopoziționare față de propriul crez sau de normele şi valorile împărtăşite de ceilalți; din cuprinsul funcției normativ-axiologice se desprinde ca nerv central o a treia funcție şi anume una intelectiv-modelatoare, funcție prin care fiecare devine artizanul propriului său caracter.

Înainte de a avea drepturi, fiinţa umană are obligaţii, indiferent că este vorba de zona acţiunilor interzise, obligatorii sau permisive, fie că e vorba de guvernanţi, fie că e vorba de guvernaţi. Drepturile şi libertăţile în cazul fiinţei umane devenită subiect moral se defineşte prin faptul că ştie, alege şi decide în mod liber şi responsabil. Voinţa guvernanţilor se impune în raport cu aceea a guvernaţilor pentru că e şi întrucât e conformă cu norma juridică. încercarea de a înţelege dreptul nu din punctul de vedere al forţei, ci a justificării efective necesită o considerare a apariţiei sale istorice dincolo de interpretările formaliste şi pozitiviste. Legea e valabilă cât timp forurile competente o recunosc ca fiind de acord cu constituţia sau când nimic nu-i neagă constituţionalitatea.

Spre deosebire de normele morale, normele juridice nu sunt imperative categorice, ci sunt simple mijloace şi procedee tehnice în vederea unor scopuri. Legislaţia şi jurisprudenţa sunt funcţiuni ale activităţii tehnice prin care se realiza dreptul aplicabil. Voinţa este o activitate „in interiore homine", pe când normele morale şi juridice, precum limbajul sunt doar un produs „inter homines". Legile particulare pot să fie sau să nu fie; ceea ce rămâne este legea fundamentală, adică constituţia sau garantul legiferării. Dreptul natural e deosebit de cel pozitiv, deoarece se afirmă ca principiu deontologic, indică ceea ce trebuie să fie, chiar dacă nu este.

O propoziţie juridică participă la forma logică (universală) a dreptului, iar în afară de această formă care rămâne impasibilă la variabilitatea conţinutului, nici o experienţă juridică nu e posibilă. Forma logică e o condiţie a priori, o condiţie limită a experienţei juridice în genere. Numai desluşirea psihismului fiinţei umane face posibilă înţelegerea legalităţii şi moralităţii. Justiţia implică cerinţa ca fiecare subiect să fie recunoscut şi tratat ca înfăptuitor al propriilor sale acte. Această condiţionare şi interpotenţate a intersubiectivităţii şi intercomunicării are loc sub felurite aspecte: paritatea (sau egalitatea iniţială a participanţilor unui raport), reciprocitatea (sau corelaţia inseparabilă); tratarea celuilalt de pe poziţia bunului simţ, adică să fie recunoscut, apreciat şi să i se ofere ceea ce merită sau ceea ce i se cuvine.

Viaţa e valoarea cea mai înaltă pentru noi şi totodată e fundamentul tuturor valorilor noastre. Ele se ierarhizează după calitatea conţinutului vieţii. Nevoile, grijile şi lipsurile nu ne ocolesc. Moralul e util, dar utilul nu este întotdeauna moral. Numai frumosul sufletesc, nepătat de egoisme mărunte şi meschine ne înnobilează. Acest exerciţiu e dificil, dar merită să ţi-l asumi şi să te lupţi pentru el. Viaţa fiecăruia dintre noi se circumscrie între orizontul imediat al nevoilor cotidiene şi orizontul îndepărtat al pariurilor existenţiale. Legalitatea e conformitatea cu ordinea juridică pozitivă. Justiţia se referă la calitatea intrinsecă a acţiunilor.

Legea nu poate crea justiţia, ci poate să o recunoască şi să o sancţioneze. Conştiinţei noastre morale nu i se poate atribui calitatea de a crea justiţia. Nu ea face ca o acţiune să fie justă sau injustă. Ea e mediul, locul, în care se produce clarificarea a ceea ce e just şi injust, a mijloacelor necesare pentru a o afirma şi a o apăra. Dreptul e condiţia necesară, după cum considera Kant, prin care se asigură

coexistența libertăților. Etica luminează, conduce şi domină viața dreptului, care i se atribuie statului. Acesta are funcția de legiferare, de aplicare şi apărare a legilor, el are şi o funcție educativă, de asigurare a cooperării indivizilor care-1 alcătuiesc şi a generațiilor care urmează întru realizarea civilizației si culturii.

Lipsa spiritului filosofic într-o țară, subliniază E. Sperantia, poate aduce în politică oportunism, iar în legiferare incoerență. Norma are ca punct de plecare folosirea echerului pentru trasarea unghiurilor drepte şi a liniilor perpendiculare. Drumul ca parcurs şi destinație ilustrează, de asemenea, semnificația unei norme. Logicitatea asigură fondul justului şi al justiției. Aplicarea justă a unei norme înseamnă conformitatea la legile admise. Dreptul ca ansamblu de norme ce funcționează coerent se întemeiază pe consecvență logică şi legitimare a procesului socializării.

Norma prin menirea sau destinația sa ne dezvăluie un sens sau un rost. Din suita normelor distingem două mari clase: clasa normelor cardinale, cum ar fi reciproca respectare a vieții între persoanele omeneşti, respectarea ordinii de drept sau a legalității şi cerința existenței unei justiții în societate şi clasa normelor adventive. Acestea sunt în număr de şapte subspecii: 1) norme punitive, adică acelea care prescriu o reacție de sancționare împotriva ilegalităților; 2) norme coercitive, adică cele care prescriu constrângeri; 3) norme dispozitive, adică cele care ordonă anumite acte sau detalii de acțiune; 4) norme exceptive, adică cele care precizează cazurile în care unele norme dispozitive pot fi eludate; 5) norme prohibitive, adică cele care interzic anumite acțiuni; 6) norme permisive, adică cele care prescriu cazuri în care anumite norme prohibitive pot fi eludate; 7) norme organizatoare, adică cele care organizează.

E. Sperantia aprobă „Anumite postulate pe care orice minte şi le prepune inevitabil, fără a fi demonstrabile”[1]. Ele sunt scheme în cuprinsul cărora mintea noastră are propensiunea de a concepe şi de a înțelege. Norma respectului reciproc îmbracă deopotrivă o formă juridică, care constituie garantul proceselor conviețuirii şi integrării sociale şi o formă morală prin regula de argint (Ce ție nu-ți place altuia nu face) şi regula de aur (Fă celorlalți ceea ce ei ai vrea să-ți facă ție), norme care alcătuiesc sursa socializării ascendente a comportamentului uman.

Pe lângă norma respectului reciproc funcționează norma respectării angajamentelor. Contractele încheiate în urma negocierilor, contracte necesare menținerii şi creşterii vieții economice. Socializarea nu poate fi concepută fără norma respectării angajamentelor. Nu trebuie să se ajungă în situația paradoxală sesizată de Hegel, în care viața este lipsită de reguli şi regulile lipsite de viață. Inițial, socializarea s-a realizat într-o manieră involuntar cutumiară. Ulterior, în mod intenționat sub forma normelor juridice cardinale şi adventive. Legiferarea este o creație voită a normelor juridice de drept sau a ordinii juridice pozitive. Misiunea de a legifera este elementul central şi definitoriu al formelor de guvernare. A legifera înseamnă a decide întregul curs al vieții sociale.

[1] Eugeniu Sperantia, *Introducere în filosofia dreptului*, Tipografia „Cartea Românească”, Cluj, 1946, Ediția a III-a revăzută şi adăugită, p. 333.

Orice legiferare se întemeiază pe natura determinată a activităţilor de motive şi interese. Există o tipologie a acestor activităţi: interzise, obligatorii, permisive şi tolerante. Acestora le corespunde un mănunchi de obligaţii, drepturi şi datorii. In acest sens, orice legiferare nu e posibilă fără cunoaşterea acestor tipologii de activităţi, fără urmărirea atentă a orientărilor şi limitărilor în ce priveşte activităţile personale şi comunitare. Aceste orientări şi limitări ale activităţilor umane permite justificarea.

Un drept nu poate fi afirmat sau revendicat decât în societate şi cu referire la societate. Orice membru al grupurilor şi comunităţilor este o persoană. Pentru a fi subiect de drept, condiţia necesară şi suficientă este aceea de a fi persoană. Activitatea persoanelor, grupurilor şi comunităţilor e ceea ce preocupă spiritul juridic. Ea este aceea care se garantează şi se reglementează. Activitatea este alcătuită din fapte, fenomene şi procese concrete ce nu au nevoie să se sprijine şi să se explice prin ficţiuni. Atât persoana cât şi instituţia sunt surse de acţiune şi unitate de acţiune în desfăşurarea realităţilor sociale; calitatea concretă este singurul criteriu care contează.

Statul ca instituţie politică centrală îşi păstrează raţiunea de a fi dacă urmăreşte prin drept un maximum de justiţie posibilă. Activităţile determinate de motive şi interese, de relaţiile interpersonale şi instituţionalizate, se caracterizează printr-o dublă natură subiectiv – obiectivă prin prezenţa şi acţiunea normelor juridice şi morale. Dreptul obiectiv este anterior celui subiectiv. Primordial este interesul, care determină cutumele şi diferitele forme de guvernare (teocraţie, tiranie, monarhie, democraţie etc.). Dreptul obiectiv este un edificiu de norme, de interdicţii şi îngrădiri. Măsurile legislative ca şi ansamblu de norme sunt menite să asigure justiţia, să asigure afirmarea liberă şi responsabilă a teritoriului moralităţii.

Nu dreptul se explică prin sancţiune, ci sancţiunea prin drept. Legea se respectă şi pentru alte motive decât frica şi sancţiunea. În mod prevalent în cazul moralei acţionează altruismul comparativ cu egoismul activităţilor umane marcate de prezenţa şi acţiunea normelor juridice. Sancţiunea care se opune abaterii de la normele nejuridice, adică cele morale, nu posedă nici instituţie specială nici modalităţi reale de eradicare a unor asemenea manifestări. Dezaprobarea morală se poate aplica de oricine şi oricum, pe când sancţiunea juridică e o sancţiune organizată.

Moravurile, spre deosebire de datini, tradiţii sau obiceiuri străvechi, sunt şi ele o creaţie a mentalului colectiv dar se leagă mai îndeaproape de cursul concret al vieţii sociale, de relaţii şi interese, care vizează uneori şi formele de guvernare. Moravurile ca produs spontan se pretează unui studiu sociologic pozitiv. Ele sunt emise anonim şi se răspândesc prin simplă contagiune socială. Ele nu se leagă de ceea ce este înnăscut (Năravul din fire n-are lecuire), ci, mai degrabă de ceea ce se contractează social, variaţiunilor de utilizare şi, ca atare, comportă sancţiuni difuze. Morala ca produs (moralitate, imoralitate, amoralitate) şi ca proiect (atitudine critic-evaluativă) se constituie ca un ansamblu de norme, elaborate necontingent şi nu neapărat cauzal, ci, dimpotrivă, raţional şi teleologic. Ea nu poate fi redusă la cauze naturale, psihologice şi sociale, năzuinţele ei formative se îndreaptă înspre formarea caracterului.

Moravurile sunt respectate pentru satisfacerea opiniei publice, a opiniei altora, pe când imperativele morale, fie ipotetice şi categorice, se află sub instanţa conştiinţei morale. Numai în cazul acestora se poate vorbi de un subiect moral şi despre moralitatea unei acţiuni. „Moralitatea adevărată consistă în guvernarea acţiunilor prin scrupule de conştiinţă”[2]. Pentru persoanele morale şi amorale, moravurile şi uneori sau câteodată năravurile înlocuiesc morala. Conştiinţa morală se dezvoltă sub influenţa celei colective. Dimensiunea sa structurală o constituie logicitatea. Nici arbitrul individual sub forma domniei bunului plac nici contingenţele sociale nu influenţează deciziile sale.

Normele morale nu se îndreaptă direct sau imediat asupra procesului socializării. Juridiceşte putem judeca numai acţiunile efective, pe când intenţiile sau simplele înclinări rămân străine de aprecierea juridică. Valoarea morală are ca şi componente intrinseci logicitatea şi normativitatea (a cunoaşte adevărul şi a dispune de prescripţiile şi mijloacele realizării lui). Valorile dau consistenţă crezului moral şi asigură consecvenţa şi fermitatea unui stil de conduită personală. Morala este un sistem raţional de norme pentru propria conduită, servind de criteriu pentru autoaprecierea eului. Bunul simţ logic şi moral constituie un potenţial inestimabil al fiecăruia dintre noi.

Faţă de normele juridice şi cele morale, normele protocolare exprimă un alt tip de evaluare, unul bazat pe stimă, respect şi consideraţie. Un escroc de o eleganţă aproape desăvârşită a manierelor poate fi la fel de culpabil din pricina infracţiunilor ca şi un borfaş rău crescut. Nu normele protocolare în funcţionarea lor cotidiană sunt false sau rele, ci, mimarea lor în vederea realizării unor interese mărunte şi meschine. Pe lângă normele morale şi protocolare mai sunt unele norme asemănătoare cu cele juridice, care reglementează diferitele statute ale unor asociaţiuni private, cluburi, ligi etc. Toate normele quasi-juridice sunt construcţii convenţionale. „Appetitus societatis” este o exigenţă extra-raţională şi nu poate servi ca o premisă a unui raţionament.

Normele juridice (legalitatea) te obligă indiferent dacă ai consimţit personal sau nu la stabilirea lor. Legalitatea evoluează printr-o trecere de la intenţional la instinctiv, de la dreptul natural la dreptul pozitiv pe măsura organizării progresive a societăţii umane. Trecerea de la cutumă, de la unele porunci transmise de instanţa divină la legiferarea anonimă, ulterior a unor instituţii specializate, inclusiv în ce priveşte sancţiunile, afirmă cursul ascendent al legalităţii în şi faţă de moralitate. Trecerea de la „status” la „contractus” sau după cum consideră Giorgio Del Vecchio, de la agregarea necesară la cea voluntară, de la motive psihologice inferioare la cele superioare reprezintă o interpotenţare între legalitate şi moralitate.

Penală sau civilă, o sancţiune se exercită pentru afirmarea socială a legii. Aceste treceri şi mutaţii în ce priveşte conţinutul conceptului legalităţii scot în evidenţă că dreptul este un fenomen social-istoric, care se schimbă şi rafinează pe măsura complexificării vieţii sociale, adică a civilizaţiei şi culturii. O normă sau un ansamblu de norme nu sunt propriu-zis juridice dacă nu sunt create şi adoptate de

[2] *Ibidem*, p. 382.

instituţii de stat şi dacă acestea supraveghează, le aplică şi le respectă. Statul fiind el însuşi o instituţie suprapusă celorlalte instituţii ale comunităţii umane. Dacă funcţiile statului sunt de la Montesquieu încoace, puterea legiuitoare (parlamentul), executivă (guvernul) şi judecătorească, nu e greu de sesizat că ele procură condiţiile de viaţă, de existenţă ale ordinii de drept. Nu ordinea de drept există pentru a servi statul, ci funcţiile statului sunt în serviciul dreptului.

Nu indivizii fac statul, ci actele lor, şi nu actele tuturor, ci numai cele care urmăresc şi întrucât urmăresc scopurile precise ale statului. Trebuie să avem în vedere ca totalitate justă şi buna funcţionare a legiferării, guvernării şi aprecierii mijloacelor şi consecinţelor în ce priveşte înfăptuirea acţiunilor concrete ce vizează bunăstarea tuturor categoriilor şi grupurilor sociale ce alcătuiesc comunitatea umană numită naţiune în contextul globalizării lumii actuale. „Nimic nu primejduieşte mai mult unitatea unui stat, decât lipsa de unitate a legislaţiei sale”[3].

Idealul justiţiei şi omeniei nu e o vorbă goală, ci o forţă diriguitoare a înfăptuirilor concrete. „Res judicata pro veritate habetur”. Este preceptul pe care se întemeiază existenţa judecătorului. Cel ce nu poate fi dovedit vinovat se prezumă inocent. Dacă iubirea de oameni e dublată de sentimentul viu al răspunderii proprii şi de acela al justiţiei, niciodată clemenţa nu va aluneca în slăbiciunea îngăduitoare care admite încălcarea legilor. Dubletul – legalitate şi moralitate sau invers – este decisiv pentru destinul lumii contemporane. Căci „Iubirea este forţa elementară interioară care ne poate aşeza şi menţine pe liniile directe ale justiţiei”[4].

[3] *Ibidem*, p. 358.
[4] *Ibidem*, p. 467.

OVERCOMING MATERIAL TYPIFICATION IN OPEN INFINITY. IN DEFENSE OF HUSSERL'S EIDETIC VARIATION

MIRCEA MARICA

Abstract. Husserl considers essences as the product of a method called eidetic variation, which has been widely charged with both circularity and the incapacity to escape material typification. The purpose of this paper is to show that, though several lines of defence have successfully overcome the former, solving the latter is still in need of further research.

Key words: Husserl, eidetic variation, essence, circularity.

Introduction

Husserl's method of eidetic variation is meant to protect the conceiving of essences from the prejudice of any presupposition of any kind. Thus, the role of eidetic variation is to ground the essences on an objectivity freed from the particular and, conversely, to see the particulars just as possibilities of the essences, where phantasy or imagination is the main vehicle for reaching the desired position.

The method has yet faced wide criticism, mainly emerged from two different standpoints; the first, and most widely spread throughout the literature, is the accusation of circularity. The line of argumentation roughly demands a clarification on how can anyone be asked in advance, to select an instance of an eidos, if the method itself is meant to achieve exactly such knowledge.

On the other hand, people like Alfred Schütz have expressed concerns with regard to the contingency of the purifying process itself, namely referring to the fact that the method provides no assurance that type limitations specific to concreteness could not 'slip' in all the imaginary variants of the given object.

Though several lines of defense have successfully overcome the first issue, regarding the circularity of the method, I will argue that solving the second one is still in need of further research. In this respect, a recent defense brought to Husserlian eidetic variation by David Kasmier manages, as opposed to previous lines of defense, to hint to a plausible clarification on the matter, covering both the above mentioned accusations.

In the first part of this paper, I will give a short account with regard to the method of eidetic variation as present in Husserl's Ideas 1, and an overview of the two main lines of criticism.

Cercetări filosofico-psihologice, anul IV, nr. 1, p. 37–45, Bucureşti, 2012

In the second section, I will present the defenses brought to the method by Richard Zaner and David Kasmier.

Finally, I will argue that David Kashmier's defense is both closer to the Husserlian spirit, and succeeds in overcoming Schütz criticism, as opposed to all previous anti-circularity defense attempts.

1. Free variation might be too free

Among the multitude of highly disputed Husserlian proposals is the one that places attaining essences as product of a process called 'eidetic variation' (Husserl 1983: 50-51). This method is meant to protect any possible account of how we conceive essences from the prejudice of the 'natural attitude'. The general framework of this demand is Husserl's rejection of the nominalist thesis. To motivate this, he claims that there is a clear separation between the "apodictic insights"[1] and being exposed to the actuality of particulars or between the sight of the essences and the perception of particulars. Even a mathematical account of reality is not enough. "Eidetic sciences" are also manifestations rooted in the natural attitude. Overcoming the stage of actual (naïve) spatio-temporality given by the appearances does not mean that the essences are necessarily cut off from the particulars or sensuous data; it means that sensuous data is just a possibility of the essences.

In other words, by putting the eidetic variation in act, Husserl hopes to dissolve the metaphysical residuum which distorts the process of obtaining purity concerning essence, by replacing the actual experience of an object (given, the appearance) with a fictitious one, in order to reach a state of objectivity. This new kind of objectivity has met wide criticism. The most popular line of critique puts forth the circularity thesis with regard to eidetic variation; namely, the concern evolves around the very possibility of seeking the essence in the absence of any clear account regarding what is being searched for. On the other hand, scholars have expressed mistrust in the absolute 'purity' of the attained eidos from the prejudices of the typification specific to the natural attitude.

The huge amount of interpretations is the product of analyzing different stages of Husserlian discourse, and, thus, they are not always compatible with each other.

---

[1] "What we usually call evidence and intellectual sight […]is appositional, doxic and adequately preventive consciousness which "exclude being otherwise"; the positing is motivated in a quite exceptional manner by adequate giveness and is, in the highest sense, an act of "reason". The arithmetical example(s) illustrate that for us. In the example of the landscape we have, it is true, a seeing, but not an evidence in the usual pregnant sense of the word, an "intellectual seeing". Observing more precisely, we note two differences. In one example it is the matter of essences ; in the other, a matter of something individual; secondly the eidetic example the originary givenness is adequate, whereas in the example from the sphere of experience it is inadequate. […] differences […] will prove to be significant with respect to the kind of evidence". See also author side note: Eidetic seeing vs. seeing of something individual (Husserl 1983: 329).

For the moment, I will limit myself to a brief account of the main reproach, namely that concerning the problem of intentionality contributing to its own fulfillment. More precisely, criticism has maintained that, either intending an object in certain way implies a level of already-acquired knowledge with regard to what the essential feature of object might be, or encountering the essence is, at least, improbable.

Husserl's proposed method of accessing the eidos has been, on one hand, accused of lacking specific laws under which it should function. If the method's aim is to produce instances totally arbitrarily, and without restriction, matter of facts (possibilities) that are not 'like' those being investigated could be 'allowed in'.

J.N. Mohanty described this concern, with regard to the possibility of a never ending variation effort. Transposition of the given objects must be limited by a principle; otherwise, the possibility of attaining the essence seems at least contingent:

> […] the method requires that at some point in my imaginatively fabricating variants, I must be able to say 'this is not any longer an Ø. How can I say 'this is not any longer an Ø' unless I have already an acquaintance with what that something must be like in order to be counted as an Ø, or what something must be like in order to be ruled out as an Ø (Mohanty 1989: 33).

Accordingly, it is impossible to 'see' the universal because we face a problem of open infinity of actual and possible examples. The identity under which an object functions would dissipate into unlimited possibilities.

Along with above mentioned line of argumentation comes John Scanlon's criticism: "if the method is meant to achieve knowledge of eide [Pure Essences], how can anyone be asked, in advance, to select an instance of an eidos and then to imagine a series of arbitrarily varied instances of the same eidos?" (1997: 168).

How can someone perform the free variation, which requires producing a multitude of 'alikenesses', if he has no account of what is the specific criterion for that alikeness? In the virtue of what would consciousness deliberate that any virtual example shares an essence with the actual modality of the object? This line of criticism is different in nuance from the previous, and stronger than is might seem at the first glance. Namely, it implies that either you must know before the eidetic variation what is the essence you want to purify or, otherwise, that the method might multiply the exact property which lacks any essential sense. In other words, it seems that no matter the level of 'givenness', it might be impossible through free phantasy to have eidetic insights.

Another manner of questioning the validity of free variation is to argue that consciousness, as being the locus for finding the essences, cannot invent its own limits. Here is Klaus Held:

> […] those limits which are discovered by consciousness while running through the variants are clearly already given to it […]Rather, it bumps into them; they are the

> boundaries beyond which such a running through of the variants cannot go. What sets such boundaries for phantasy in its free play? What engages varying consciousness in such a way that rejection can bring the invariants in it forward? (2003: 32)

So, if the origin of the essences must be found during ideation and not before, how are these essences interrelated with the objects? Consciousness does not seem to be a product of the actual perceived object but vice-versa, and from this it cannot set limits to essences, therefore the latter could become merely a continuum, open to constant redefining.

2. Free variation might not be so free

Another reproach addressed to the method of eidetic variation regards the lack of assurance that the limitations of concreteness could not 'slip' in all imaginary variants of the (given) object. At this second level of criticism, it has been argued that free variation might not be so free from the natural attitude. Alfred Schütz argues that the natural attitude is, in this respect, impossible to overcome:

> Is it possible to grasp by means of free variations in phantasy the eidos of a concrete species or genus, unless these variations are limited by the frame of the type in terms of which we have experienced in the natural attitude the object from which the process of ideation starts as a familiar one, as such and such an object within the life world? Can these free variations in phantasy reveal anything else but the limits established by such typification? (1959: 164)

Indicating the arbitrariness of the imagined examples as a central variation point could be insufficient to grant that the discovery is more than an empirical essence for the object. In other words, it could be the case that someone is inducing through imagination an infinite catena of the same contingent property. If we allow for the objects of the eidetic effort to be 'examples', or members of types, entering the imaginative process, we do not escape the prejudice of the natural attitude.

If the eidetic variation starts with an actual moment of experience as part of a type (or the object is represented as a distorted identity) with biased limitation, how could this fact be overcome in imagination? Thus, a possible argument for rejecting free variation would state that the method just multiplies 'natural' properties in imagination, and, in doing so, the essence is grounded in the natural attitude. In this case, the prejudice would be that the natural limitations of the objects are maintained during the whole process.

In an abrupt manner, this thesis can be synthesized by interpreting the objects like invariant micro-ontologisms with independent existence (prototypes), and, thus, the essence is merely an actual type. This interpretation allows Schütz to question the possibility of freedom to reach more than an actual type for an experienced fact. Thus, free variation "can reveal nothing that was not pre-constituted by the type" (Idem); therefore the eidetic distillation is impossible.

Obviously, this result would be far from what Husserl had in mind claiming eidetic variation as the method which offers reliable access to purified essences.

3. First defense: clarification vs. discovery

There are two major interpretations on Husserl's work in this respect, each of them aiming to defend the method of free variation against critiques regarding the alleged circularity involved in the process of attaining objectified knowledge of essences.

First attempt to remove circularity objections is to interpret free variation as a fine tuning method for obtaining essences. Accordingly to this approach, eidetic variation is merely shifting attention from the individual/particular/actual object to a not- yet -clarified essence (Zaner 1973a: 32). The main idea is that, before the eidetic variation, we need to choose what aspect we are interested into:

> […] the validity of the method of free variation always rests on the apprehension of the intentionality of the consciousness and its indented correlates. It is from the apprehension of noetic-noematic character of any actual or possible experience that the method of free variation begins (Zaner 1973b: 202).

Accordingly, eidetic variation requires an already present intention of a type as an intuition of the furtherness, but that type is not clearly determined and consequently neither are the essences. Anyway, taking the object as an example of its type doesn't imply that we have a clear knowledge of what is its essence. So, shifting to types of the objects must take place despite the lack of clarity the specific content of the type itself may have initially. In the process of extracting the essence, the actual object is isolated as noema (and its necessary relations as noesis). The process of variation, (initially vague by the virtue of only partial grasping) offers a determinate essence of the object. In this way, the apparent circularity is not vicious due to the fact that the method of free phantasy is a method for clarifying the essential character which is initially given in an unclear manner: "[…] when the actuality- mode (stated noematically, the givenness-mode) – disregarding the changes in continuous flux – necessarily varies according to certain discrete types, something essentially common always still remains throughout the variations. Noematically, what is preserved as identical sense […]" (Husserl 1983: 292).

Thus, it is true that the method requires that we think about objects as subsequents of identities, but this does not entail that we already know the essential character of the object in order to treat that object as an example of its kind. Free phantasy deals with unclearness of types which can be clarified in the process of variation. Practically, the arbitrariness is indicated as guarantor of escaping that vicious circle, the point of departure being followed by the clarification of the essences. Using the analogy with geometry, Husserl argues that essences could be obtained when elevating 'seeing' to imagination: "Even when one 'ponders' while

looking at the figure, the processes of thinking that follow are, with respect to their sensuous substratum, processes of phantasy the results of which fix the new lines in the figure"(1983: 156-157).

Essences are only sourced in how objects are given to consciousness and constitute themselves form appearances, and not by the virtue of being member of certain types. And this does not presuppose that the intention of a particular (a moment) or a starting intuition has already access to a specific type, just that it is about to find it. Also, it is not necessary that variant cases are cases of the same type; they are only restricted to share the same actual property. Zaner's interpretation assumes the validity of the method despite the coexistence of material types along with the formal ones.

Still, while understanding actuality as modality of a universal type is a part of rejecting circularity (something unknown is to be found), it does not explain how the access to the 'most a priori' level is to be guaranteed. So free variation could be performed without the danger of circularity, but there is no guaranty that it will produce the most fundamental character for the matter in question. To conclude, this interpretation rejects the accusation of circularity but does not cover the problem of the purity of essences. At this point, questions about the famous regional ontologies[2] arise; namely is it possible to establish a hierarchy among those ontologies and consider one of them as being the most fundamental? And, accordingly, is it possible to speak about a hierarchy among types?

4. Solving the 'residuum problem'

The second important family of considerations into the defense of the method of eidetic variation is based on the distinction between actual/material universals and 'pure' essences. Those pure essences can be discovered by overcoming the actuality in enhancing variational efforts beyond the consciousness of the concreteness. According to David Kasmier (2010), Husserl recommends a high dose of imagination in the process of attaining essences in order to reach a non-empirical quality of those essences (2010: 23). Somehow, this way of interpreting eidetic variation is rooted in the belief in the legitimacy of switching from material/empiric to 'pure' as possible/thought universals. This second understanding of Husserl implies a rejection of the empirical moment for the starting point in the demarche of obtaining objective knowledge. Empirical types are experienced at the level of actuality and they are the subject of natural sciences. Through modalisation, Husserl rejects as a priori sciences the naturalistic ones.

The sole purpose of the process is to reject any biased grasp of essences or partial account for identity of the fact (object) in question. The universal must be a priori in the sense of a necessary general *form* of existence for any state of affaires. So, in eidetic variation, we find a tool which reveals the necessary way of any

[2] "Husserl divided ontology into formal ontology and several material or regional ontologies. Formal ontology deals with formal ontological concepts, those concerned with objects in the most general form of existence" (Simons 1995: 312).

existence uncontaminated by the accidents of the physical interpretation. The pure essences are to be found by overcoming the level of the particular and contingent (which can have its own essences, like extension).

That is to say, it is true that mathematical sciences could have a particular eidos (for example the space bound determination in geometry), but Husserl's interest rests on the most universal types, in which a fact can recognize its apodicticity: "[the] necessary general form, without which an object such as this thing, as an example of its kind, would not be thinkable at all" (Husserl 1977: 54).

Thus, the aim of eidetic reduction is to raise the level of knowledge to the most a priori law under which a fact is possible. This task is best performable in imagination, beyond which we encounter the limits of absurdity. Doing so, an open infinity is offered for any particular and, consequently, an apodictic general 'reality' for any modality. In short, in removing circularity one needs to understand Husserl's ideation not through the glance of dependency (particulars as part of types), but as a basis for an intuition of pure universals. This primordial mode of the object (beyond which the fact stops to exist in any possible way) is revealed by the process of eidetic variation which works in the virtue of two principles: 1) the already bracketed relation of the fact with the existence of the world, and 2) the possibility of finding in imagination an unlimited number of subsequents for the universal ("open infinity") (Kasmier 2010: 24). Husserl demands this open infinity to ensure objectivity for the essences exactly as a mathematician conceives a function which links an infinite numerical domain with its co-domain. In fact, the defender of this account is aware of the possible empiric qualities of a moment (given fact), but he holds that Husserl choose to ignore those qualities and, like a geometer who ignores the actual materiality of a worldly figure and has access to an analogue "open infinity", to be concerned with the pure essences of the given, according to its descriptive formal ontology (here, formal referring to the apodictic form of an object not logical formalism). So, Schütz's doubts can be dispelled by conceiving the purity of essences as to be found in the open infinity, where all natural characters can be washed away.

Conclusion

Zander's interpretation of Husserl's eidetic variation successfully removes circularity, showing that before the process an explicit type is chosen, and the fundamental character of this 'x' type is revealed in the ideational demarche. This 'explicit' intention is the law according to which (against Scanlon's views), during the free variation, we do find the criterion to accept or to reject the fictive cases. Roughly speaking, first we 'see' something, and then, in accord with what we have seen, a clear and distinct idea of the given fact arises in ideation.

Despite the success in avoiding circularity, this understanding of free variation leaves open the problem of induction and consequently fails to show how this method is different from an arbitrary abstraction. In other words, a fact/object

is the pole of multiple and very different properties and is hard to elect the fundamental ones. The main weak point of Zaner's account is that it leaves open the possibility of failing to reach the level of fully grasped essences, and to remain in a space of partial description. On the other hand, Kasmier both solves the problem of circularity and successfully overcomes the difficulties described by Schütz. The danger described by the latter's position is that any intuition of the type considered before eidetic variation could be fundamentally limited by the extension of the particular/ actual case and, thus, to just end-up in a broadened extension (in a Cartesian sense). A fictitious scenario is the completion of fact taken purely in all its possibilities. Thus, the method rejects the possibility of an actual/material 'typification'. The difference is quite clear: "the extension of a pure essence is not limited to the actual world" (Kasmier 2010: 29).

Bibliography

Sources

Husserl, Edmund (1983) *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to Phenomenological Philosophy – General Introduction to Pure Phenomenology*, part I, translated by F. Kersten , The Hage / Boston/ Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers [1913].

Secondary literature

Held, Klaus (2003). Husserl's Phenomenology of the Life-World. In *A New Husserl: A Critical Reader*, ed. Donn Welton, Bloomington: Indiana University Press.

Husserl, Edmund (1977). Phenomenological Psychology. Lectures, Summer Semester 1925, trans. J. Scanlon.The Hague: Martinus Nijhoff.

Kasmier, David (2010) A Defense of Husserl's Method of Free Variation. In *Epistemology, Archaeology, Ethics - Current Investigations of Husserl's Corpus*, ed. Pol Vandevelde and Sebastian Luft, London, UK, NY, USA: Continuum International Publishing Group: 20–31.

Mohanty, J. N. (1989). *Transcendental Phenomenology: An Analytic Account*. Oxford: Blackwell: 33.

Scanlon, John (1997). Eidetic Method. In *Encyclopedia of Phenomenology*, ed. Elizabeth A. Behnke, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers: 168–71.

Simons, Peter (1995) Metaphysics: Definitions and Divisions. In *A Companion to Metaphysics,* ed. Jaegwon Kim and Ernest Sosa, Oxford: Blackwell.

Schütz, Alfred (1959) Type and Eidos in Husserl's Late Philosophy.In *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. XX, No. 2: 164.

Zaner, Richard (1973a) Examples and Possibles: A Criticism of Husserl's Theory of Free-Phantasy Variation, in *Research in Phenomenology* 3, Brill Academic Publishing House: 29–43.

——— (1973b) The Art of Free Phantasy in Rigorous Phenomenological Science. In Fred Kersten and Richard Zaner (eds.), *Phenomenology: Continuation and Criticism. Essays in Memory of Dorion Cairns*. The Hague: Nijhoff: 192–223.

I DO HAVE REASONS TO BELIEVE IT IS A CHURCH. DRETSKE'S NEW CASE AGAINST CLOSURE VS. TRANSMISSION FAILURE

MONA MARICA

Abstract. Fred Dretske's attack against the epistemic closure principle has sent the epistemology world into a serious spin; many philosophers argued that abandoning closure is a too high cost to pay for escaping the sceptic's standpoint. Recently, Martin Davies and Crispin Wright argued that inferences such as Dretske's famous Zebra ought not to be regarded as cases of closure failure, but rather as cases of transmission failure. This paper argues that, though we are indeed indebted to Dretske for putting his finger on this issue, his 2005 strategy for rejecting closure brings nothing new to the table set by Davies and Wright.

Key words: closure principle, Dretske, transmission failure.

Introduction

In his seminal work "Epistemic Operators" (1970), Fred Dretske provided a sophisticated argument against the skeptic standpoint, by denying that knowledge is closed under known entailment. Closure is the epistemological principle that states that

> *K*: If a subject S knows *P*, and S believes *Q* because S knows that *Q* is entailed by *P*, then S knows *Q*.

Dretske developed his main case against *K* in his early essays by denying that the reasons to believe *P* necessarily constitute conclusive reasons for believing *P*'s known implications. Dretske's account remains highly controversial however and, aside from a few notable exceptions (Nozick 1981, Heller 1999), for most epistemologists, the idea that deductive inference represents an epistemically safe way of extending one's belief corpus was simply too dear to be easily abandoned.

Yet, it seems that Dretske has certainly put his finger on something. More recent developments due to Crispin Wright (1985, 2003) and Martin Davies (2003), have shed new light on the matter; in short, what Wright and Davies argue is that Dretske's examples do not, in fact, constitute failure of knowledge closure, but rather incarnations of warrant transmission failure. Suppose one believes *P* on the basis of *w*, and knows that *P* implies *Q*. Transmission fails when *w*, while being a strong warrant for sustaining *P*, does not succeed to bring any support to *Q*.

Cercetări filosofico-psihologice, anul IV, nr. 1, p. 47–53, Bucureşti, 2012

In more recent work though, Dretske (2005) offers fresh reasons for rejecting closure, and revives aspects of his previous case, arguing that given a proper understanding of our main ways of acquiring and preserving knowledge, we will come reject *K*.

The purpose of this paper is two-folded; first, I will argue that Dretske himself, in his early essays, confusedly argued for the failure of closure, while illustrating with cases of non-transmissibility of warrant. Second, after offering a short account of Wright's and Davies's arguments for transmission failure, I will argue that Dretske's more recent strategy against closure brings nothing essentially new to the table, but rather offers a unnecessarily detailed map of transmission failure within the context of different ways of acquiring knowledge.

1. Reasons for believing

In support of his attack on closure, Dretske offers his famous *Zebra* case: you go to the zoo, see several zebras in a pen, and on the basis of your perceptual information you believe that those animals are zebras. As you know what zebras look like, and these animals look just like that, you are certainly fully justified in your belief. But if the animals are zebras, then it follows that they are not mules cleverly disguised by the zoo authorities to look just like zebras. Does your perceptual justification entitle you to believe this latter claim? There is a strong intuition that it does not. In the light of this, Dretske claims closure of knowledge under known entailment fails.

He argues that epistemic operators are semi-penetrating, that is to say that, though they obviously penetrate to some of the necessary implications of a proposition, they fail to penetrate to all of them. To support this claim, he first appeals to more intuitive examples featuring the operator 'reason to believe that', in order to ease his way to the more problematic argument against the penetrability of 'to know' as such:

> *Empty Church*: Suppose you have a reason to believe that the church is empty. *Must* you have a reason to believe that it is a church? I am not asking whether you generally have such reason. I am asking whether one can have reason to believe that it is a church which is empty. Certainly your reason for believing that the church is empty is not *itself* a reason to believe it is a church; or it *need not be*. Your reason for believing the church to be empty may be that you just made a thorough inspection of it without finding anyone. That is a good reason to believe the church empty. Just as clearly, however, it is not a reason, much less a good reason, to believe that what is empty is a church (1971: 1012–1013).

Dretske goes on to argue that not only epistemic operators are semi-penetrating, but they specifically fail to penetrate to some of the contrast consequences of a proposition, such as that present in the skeptic argument. To this aim, he appeals to the similarities epistemic operators have with what he calls 'explanatory operators' (such as 'explains that'), in that both are semi-penetrating. Bill and Mary loving each other explains that Bill and Marry got married, and also

explains that Mary got married. But, for instance, something explaining why Mary takes her lunch to work does not necessarily explain why Mary goes to work. So 'explains that' is a semi-penetrating operator. But, more than that, 'explains that' specifically fails to penetrate to some contrast consequences of a proposition. My red walls clashing with my green couch explains why I decided to paint my walls green, but fails to explain why I did not, instead, replace the couch. Mary being on a diet might explain why she did not order desert, but does not explain why, instead, she did not order it and throw it toward the waiter (1971: 1021–1022).

By analogy, Dretske claims that, due to the similarities epistemic operators have with explanatory operators, they too should be rather thought of as not penetrating to contrast consequences, such as, for instance, the brain in a vat scenario.

Dretske himself recognizes that arguing by analogy is not a particularly strong way to argue, but he states that he finds it at least revealing, and even convincing, because of the "same logic" explanatory and epistemic operators share with regard to their penetrability.

2. Transmission failure vs. closure failure

In response to Dretske's widely debated rejection of the closure principle, in a 1985 British Academy lecture, Crispin Wright drew attention, for the first time, to the distinction between closure and transmission of warrant. The closure principle, Wright argues, is the weaker principle (2003: 58); an argument complies with closure "provided that if there is warrant for its premises, there is warrant for its conclusion too." Adding the extra requirement that the very warrant supporting the premises should provide, perhaps for the first time, warrant for accepting the conclusion, makes for the stronger principle of transmission. Hence, Wright argues, cases like *Zebra* and the like do not exhibit failure of knowledge closure (in fact, Wright explicitly expresses his skepticism regarding the very existence of genuine counterexamples to closure), but of transmission of warrant failure. In such question-begging cases, where there is warrant for the premises in the first place only because the conclusion is antecedently warranted, closure will hold, while transmission of warrant may fail.

Wright (2003: 59-63) identifies two incarnations of transmission failure: first, cases involving information dependence of warrant (where a body of evidence, *e*, is an information-dependent warrant for a belief *P* if *e* only warrants *P* depending on collateral information): "At work at my desk in Philosophy Hall, I hear a thunderous rumble and sense a vibration in the building. Is that evidence of an incipient electric storm? Yes, if the sky has darkened and the atmosphere is heavy and still. Probably not, if the sky outside is clear blue and my office overlooks Amsterdam Avenue with its regular cargo of outsize trucks" (Wright 2003: 60).

This first template only engages the transmission of inferential warrant. In non-inferential cases, like *Zebra,* when beliefs are directly justified via some cognitive processes, like perception or memory, Wright argues that, obviously, my belief that the animals in the pen are not disguised mules cannot be justified on the basis on my visual experience. So, indeed my warrant for believing that they are zebras does not transmit. Still, it does not follow from this that I have no justification at all for believing the conclusion, like the trustworthiness of the zoo, for instance. Even more, according to Davies (2003: 30), the warrant for my believing the animals are zebras in the first place, "cannot be rationally combined with doubt about the truth of the conclusion" stating that they are not cleverly disguised mules. Thus, even though one's reasons for believing *P* do not transmit to a known consequence *Q*, one must still know *Q* (on the basis of other reasons) in order to know *P*.

Hence, Wright concludes: „Dretske [...] originally presented these cases as failures of closure. I have just presented them as failures of transmission. Once the distinction is on the table—as it was not in Dretske's discussion—I think it is clear that the latter is the correct diagnosis"(2003: 61).

Returning to Dretske's early case against closure, it can be argued that his own appeal to the operator 'reason to believe that' points in the very direction later identified by Wright. Let us revisit *Empty Church* in this respect. What Dretske's example appeals to is the strong intuition that the reason one might have for believing that a church is empty (inspecting it thoroughly and not finding a single soul inside) fails to be a good reason for believing that it is, in fact, a church. This, however, does not say anything about one's knowledge in this respect, but only about transmission of a certain warrant through entailment. Intuitively, as Davies argues, any doubt that the building one is inspecting is, in fact, a church, is incompatible with knowing it is an empty church in the first place. Just like any doubt with regard to, for instance, the trustworthiness of the zoo, impedes one from concluding via perception alone that the animals in the pen are zebras.

3. The new strategy

In a 2005 article, though, Dretske argues that, while non-transmissibility does not itself imply the failure of closure, "once one appreciates the wholesale failure of evidential transmission, the failure of closure is, if not mandatory, easier to swallow"(2003: 15). He starts by rejecting Davies's thesis, arguing that it implies that one must have previous warrant for knowing one is not being fooled by a clever deception in order to know there are zebras in the pen, or cookies in the jar, or that he had eggs for breakfast. Thus, Dretske argues, the resistance to abandoning closure throws us back into the skeptic's trap.

Dretske's new strategy against closure comes, though, as a surprise; he argues that, considering that most of our ways of acquiring knowledge are not closed under entailment, our trust in the closure principle for knowledge itself is at least odd:

> Not only is [perception closure] false, none of our nonperceptual ways of coming to know, none of our ways of preserving knowledge, and none of our ways of extending it are closed under known implication... If all this is so, if none of our ways of knowing, extending knowledge or preserving knowledge are closed, it seems odd to suppose that knowledge itself is closed. How is one supposed to get closure on something when every way of getting, extending and preserving it is open (2005: 13–14)?

Dretske provides an analysis of a small sample of our ways of acquiring knowledge with regard to closure: perception, testimony, proof, memory, indication, and information. I will not consider here, for the sake of concision, all of the discussed ways of coming to know, as Dretske's argument is roughly similar for every item in the list.

Let us consider information; Dretske maintains that, normally, when a thermometer registers 32 degrees on a Fahrenheit scale, it carries the information that *Temp*: the temperature is 32 degrees Fahrenheit. Now, *Temp* entails that the following proposition, *Broken*, is false*:* The temperature is 100 degrees Fahrenheit and the thermometer is broken. Dretske denies that the thermometer carries the information that *not-Broken* holds, and this looks intuitively right. Dretske understands information in terms of conclusive reasons**,** so that *R* carries the information that *P* is true only if, were *P* false, *R* would not hold.

But all this example seems to show is that, to put it more straightforwardly, information does not provide conclusive reasons for all the implications of a belief it warrants; which is to say that, basically, conclusive reasons do not transmit via entailment. So, again, all Dretske does is provide us with a long, sophisticated argument for transmission failure. In other words, the fact that the thermometer registers 32 degrees constitutes warrant for believing the temperature is 32 degrees, but the warrant does not transmit to the implied belief that the thermometer is not broken. We are in *Zebra* all over again, and nothing new seems to be added to the 1970 argument in order to reject Wright's and Davies's account. As Wright puts it, just like in *Zebra* and *Empty Church*, the argument above is valid, but not cogent, since knowledge of the conclusion is presupposed in one's supposed introspective knowledge of the premises. Thus, it is a counterexample to transmission, but fails to pose any threat to closure.

Dretske himself, for that matter, points again to transmission failure in explaining the mechanisms of what he takes to be closure failure: "Even when instruments (and this includes the human senses) are in perfect working order, they do not – they cannot – carry information that what they are providing is genuine information and not misinformation. That isn't an instrument's job"(2005: 22). Thus, Dretske argues, perception cannot provide conclusive reasons for the reliability of perception, the external world does not provide any conclusive hints towards its real existence, and neither does my memory warrant the real existence of the past.

In Wright's words, again, such arguments, from first-hand knowledge to heavyweight implications, are valid but not cogent. A cogent argument is "an argument, roughly, whereby someone could/should be moved to rational conviction of the truth of its conclusion—a case where it is possible to learn of the truth of the conclusion by getting warrant for the premises and then reasoning to it by the steps involved in the argument in question"(2003: 57). It is a fact that the truth of the conclusion *Q*: This instrument is working properly, cannot be warranted by the information the instrument itself provides; thus, it is a fact that we cannot learn the truth of the conclusion by first getting warrant for the premise *P*: This instrument displays *p*, and then reasoning to it by the steps involved in the argument. But, as Wright puts it, a valid argument with warranted premises is one thing, and a cogent argument is another. The fact that an argument is not cogent, does not entitle one to question its validity, nor the justification for its conclusion, but only the quality of the transmission of the warrant supporting the premises to the conclusion.

Conclusion

Not knowing the consequences of a justified belief is one thing. Failing to get support for the conclusion of an argument from the reasons warranting the premises is yet another. Fred Dretske himself pointed to transmission failure and not closure failure in his early essays on the matter; in supporting his case against the penetrability of 'to know' by appealing to examples featuring the operator 'reasons to believe that', he cleared the way for Davies's and Wright's argument for transmission failure.

Also, I have argued, his recent attacks against the closure principle bring nothing new to the debate, offering nothing more than further support for the transmission thesis. Dretske's thorough analysis of our ways of aquiring, preserving and extending knowledge, does not do much to support his claim that, insofar as none of the latter are closed under entailment, neither is knowledge, but rather offers a extended mapping for the failure of the stronger principle of transmission.

Bibliography

Davies, Martin (2003). The problem of armchair knowledge. *New Essays on Semantic Externalism and Self Knowledge.* Nuccetelli, S. (ed.). Cambridge, MA: MIT Press: 23–56.

Dretske, Fred (1970). Epistemic Operators. *Journal of Philosophy* 67: 1007–1023.

Dretske, Fred (2005). Is Knowledge Closed under Known Entailment? The Case against Closure. *Contemporary Debates in Epistemology*. Steup, M. and Sosa, E. (eds.). Blackwell, Malden, MA: 13–26.

Smith, Martin J. (2009). Transmission failure explained. *Philosophy and Phenomenological Research* 79 (1): 164–189.

Wright, Crispin (2003). Some reflections on the acquisition of warrant by inference. *New Essays on Semantic Externalism and Self Knowledge.* Nuccetelli, S. (ed.). Cambridge, MA: MIT Press: 57–77.

CONTRIBUȚIA LUI GRIGORE TĂUȘAN LA RECEPTAREA ETICII LUI KANT ÎN FILOSOFIA ROMÂNEASCĂ

CONSTANTIN STROE

The Contribution of Grigore Tăuşan to the Reception of Kant's Ethics in Romanian Philosophy. In the present study, the author is trying to outline the particular way in which, after almost three quarters of the 19th century in Romanian culture and philosophy, while Kant was largely descriptive presented, a scholar as Grigore Tăuşan 'dared' an analytical attempt on the realm of moral philosophy and following so, to confront both the great philosopher of the modern era, whom he admired and valued, and his critics: A. Schopenhauer, H. Spencer, and H. Guyau – who had objections and criticism to Kant's ethical work. By succeeding in accurately identifying the *novum* of Kant in ethics, Grigore Tăuşan brings his own *specific* contribution to the Romanian philosophy, which would make Grigore Tăuşan's work *The Ethics of Kant and its Opponents* to be acknowledged and placed next to the work of Kant.

Key words: Grigore Tăuşan, Immanuel Kant, Romanian philosophy, ethics.

Lucrările marilor filosofi ai Apusului au atras ca un magnet interesul şi au stârnit un puternic ecou în cultura noastră filosofică, formând obiectul unor studii şi comunicări academice din partea unor cărturari care au găsit răgazul să adaste asupra lor.

În studiul de faţă ne-am oprit asupra unuia dintre momentele receptării în România a concepţiei etice a celui recunoscut ca unul din marii întemeietori ai raţionalismului modern – mod de gândire care, iniţiat de Descartes, a dăinuit aproape jumătate de mileniu şi mai vieţuieşte (rezistă şi subzistă) şi astăzi – Immanuel Kant.

Grigore Tăuşan – un maiorescian tenace, având şi el, ca şi alţii, dorinţa de a înstăpâni şi la noi o filosofie, care să nu mai fie instinctuală, anonimă şi impersonală „în aşteptarea unei filosofii sistematice, filtrată prin capete superioare care să dea în forme superioare şi savante sistemele metafizice – chei de descifrare a misterelor în care trăim"[1], „în sensul unei şcoli, unei tradiţii, ori unei filiaţii cu proeminenţele personalităţii creatoare" „aşa cum se concepe o atare filosofie în

[1] Gr. Tăuşan, *Scrieri filosofice alese*, Ediţie critică, text stabilit, note şi bibliografie de dr. Adrian Michiduţă, Editura Aius, Craiova, 2010, p. 203.

țările reputate a fi creat metafizicile adânci, superbe şi revoluționare ale cugetării omeneşti”[2], „a îndrăznit” să se confrunte pe tărâmul filosofiei morale cu marele filosof al epocii moderne – Kant[3] şi cu cei, tot atât de mari – A. Schopenhauer, H. Spencer, H. Guyau –, care au avut obiecții şi critici la adresa operei etice kantiene. În acest sens, în 1901, el publică un studiu de 28 pagini intitulat *Morala lui Kant şi adversarii ei*, pe care îl include, după exact două decenii, şi ca ultimă parte a volumului său *Evoluția sistemelor de morală. Studiu critic şi istoric* (1921). Aici el încearcă, şi în opinia noastră chiar izbândeşte, să identifice cu multă pertinență *novum*-ul adus de Kant în etică, care dă *propriul* concepției filosofului în această materie. Pentru aceasta Tăuşan consideră că trebuie mai întâi evidențiată departajarea eticii lui Kant, ca etică prescriptivă a râvnei omului către idealul suprem de virtute, de etica eudemonistă, al cărei scop este trăirea vieții prin „satisfacerea delicioasă a tuturor nevoilor ei”[4]. În urma unei astfel de disjungeri, el desprinde elementele de originalitate aduse de Kant în etică pe direcția rolului şi a menirii acesteia: rostul eticii nu este de a fi un îndrumar („un catechism al vieții zilnice”), care să cuprindă „metodele cele mai practice prin care scopurile vieții pot fi mai uşor realizate”[5], ci acela de a depăşi viața cotidiană şi a „prescrie şi a ordona omului să râvnească mereu spre un ideal suprem de virtute…”[6].

Deşi vorbeşte de elemente de noutate aduse de Kant în explicarea câmpului moralității, Tăuşan nu ezită în a menționa că totuşi morala kantiană „nu e nouă, cel puțin în fundamentele ei ultime, căci se găseşte în dialogurile platonice”, dar imediat el se autoamendează, precizând că „Totuşi morala kantiană e altceva decât morala lui Platon, căci decurge dintr-un sistem filosofic, care deşi are analogii cu filosofia academică, e însă deosebită de aceasta din urmă”[7]. Disecând succint deosebirea, Tăuşan remarcă în etica lui Kant „un schelet dialectic, o dezvoltare sugestivă şi profundă, care o deosebeşte de sistemele analoage antice, profunde şi ele, dar lipsite de acea fină țesătură dialectică ce caracterizează opera filosofului modern”[8].

Grigore Tăuşan, ca, de altfel, toți cei care au referit la etica lui Kant, reține esența ultimă şi ultima valoare a moralei kantiene: imperativul categoric. „Prescripția fundamentală, astfel, a oricărei morale, după Kant, e ca omul să asculte

---

[2] *Ibidem*, p. 202.

[3] Tăuşan nu a fost primul cărturar român atras de Kant, pe care şi-a propus să-l facă cunoscut în țară. Cu opt decenii mai înainte, Gheorghe Lazăr avea preferințe pentru filosofia lui Immanuel Kant, făcând-o cunoscută învățăceilor săi prin cursurile de filozofie ținute la „Sfântul Sava”, unde a fost profesor între anii 1818 şi 1822. Mai apoi, în plin secol XX, Ion Petrovici se apleacă asupra eticii lui Kant, în capitolul X din cunoscuta sa lucrare *Viața şi opera lui Kant* (1936), pentru ca, şi mai târziu, Niculae Bellu să ne ofere un exhaustiv (peste 400 de pagini) studiu remarcabil, *Etica lui Kant* (1974).

[4] Grigore Tăuşan, *Morala lui Kant şi adversarii ei*, Bucureşti, Editura I. V. SOCEC, 1901, p. 5.

[5] *Ibidem*, p. 15.

[6] *Ibidem*, p. 5.

[7] *Ibidem*, p. 6.

[8] *Ibidem*.

de «vocea datoriei», de acel ecou al unei alte lumi mai profunde, de *obligaţia* sufletească pe care *orice* om o poartă în el. Aceasta constitue acel celebru «imperativ categoric» al moralei sale. «Fă-ţi datoria», ascultă fără şovăire de porunca propriului tău suflet, fă «virtutea pentru virtute», fără speranţa unei răsplate, fără frica unui dumnezeu a tot veghetor, fără groaza unei pedepse într-altă lume; aceasta e esenţa ultimă şi ultima valoare a moralei kantiene”[9].

Prin cele de mai sus Gr. Tăuşan vrea să acrediteze ideea că morala lui Kant nu aparţine cotidianului, nu-l frecventează, în sensul că nu derivă dintr-un fenomen omenesc, ci este „o creaţie metafizică”, o completare pozitivă necesară a ceea ce el stabilise în *Critica raţiunii pure*.

Morala kantiană izvorăşte din convingerea autorului ei că există o libertate numenală absolută. Numai pe aceasta din urmă se poate întemeia o adevărată morală. Adevărata morală, în viziunea lui Kant, este doar aceea care se întemeiază pe libertate ca „un aspect şi o manifestare a absolutului”[10]. S-ar părea că aici Kant se contrazice, întrucât în *Critica raţiunii practice*, el îi propune omului să cunoască, ceea ce chiar el negase în *Critica raţiunii pure*: libertatea e aceea care caracterizează şi întrucâtva personifică numenul. Ca aspect fundamental al numenului, resimţim libertatea ca pe un aspect înlăuntrul nostru, ca pe o calitate a voinţei noastre[11]. Pentru clarificarea acestei contraziceri, Gr. Tăuşan invocă, în chiar terminologie aristotelică, diferenţa dialectică dintre formă (*morphé*) şi materie (*hylé*). În urma acestui recurs la Aristotel lucrurile încep să se limpezească, căci precizează Tăuşan „voinţa nu poate fi liberă, şi nu putem avea deci intuiţia numenului absolut, decât atunci când stă în faza formală, când se identifică cu principiul ei însăşi, şi când nu mai aspiră la nimic din ceea ce ar avea vreo însemnătate materială”[12].

Dovedind o bună cunoaştere a filosofiei kantiene, Grigore Tăuşan reuşeşte să devoaleze cum libertatea voinţei se află la sorgintea moralităţii, fiind izvorul binelui (în propria-i exprimare „nu există alt izvor al moralităţii, alt principiu al binelui suprem decât libertatea”, în timp ce răul este produs de voinţa materială, „de voinţa care aspiră sau tinde la un obiectiv material”[13]). Gr. Tăuşan subliniază că, rememorând sau chiar imitând pe Aristotel, Kant arată că voinţa poate fi pură formă (voinţa de a fi, fără a fi anume ceva) şi în această calitate „poate servi ca normă a vieţii supreme morale”. De aici reiese că libertatea voinţei („voinţa liberă”) e o altă expresie a moralităţii.

În plan filosofic, o astfel de abordare duce la identificarea criteriului moralităţii în intenţia actelor morale şi nu în rezultatele reale şi concrete ale lor. Căci iată câteva din precizările pe care le face Tăuşan: 1) „Caracterul filosofic ce se desprinde din aceste susţineri e că intenţia măsoară actele morale, iar nu rezultatele

[9] *Ibidem*.
[10] *Ibidem*.
[11] *Ibidem*, p. 7.
[12] *Ibidem*.
[13] *Ibidem*.

reale şi concrete ce decurg din hotărârile voluntare"; 2) „Singură *intenţia* face moralitatea, ea constitue virtutea şi ea produce eroismul, căci numai acolo, în intenţie, se plămădeşte omul veritabil, se manifestă puterea absolută a absolutului numenal, a voinţei pure"[14]. În rezumat, conchide el, „… constatăm astfel că valoarea moralei de care ne ocupăm stă în recunoaşterea intenţiei ca singur criteriu moral şi în admiterea voinţei formale sau pure ca izvor al întregii conduite etice"[15].

Evaluând înălţimea morală a kantianismului, într-o astfel de perspectivă, Tăuşan asertează că „Prin Kant, morala se înalţă curată în regiunile senine ale idealului (prin curăţarea de impurităţile date de „mocirla concretului", cum ar fi spus Hegel – n.n. C.S.), se dezbracă de concesiile făcute firii omeneşti (căci prin carnea şi sângele său omul este fiinţă biologică, parte a naturii, cum spunea Marx – n.n. C.S.), şi astfel purificată, înrădăcinată în absolutul ce orice om îl poartă în sufletul său, râvnind la o lume pe care orice om o visează dincolo de el, morala învaţă pe om a fi în realitate ceea ce fantazia plăsmuise ca zeu etern"[16].

Prin aceasta, Tăuşan încearcă să prevină o interpretare profund greşită a lui Kant săvârşită de către unii utilitarişti, care consideră maxima kantiană „Fă aşa încât conduita ta să devină o normă de conduită pentru toţi ceilalţi" ca „summum bonum" ce duce la fericirea generală, fiind recunoscute ca morale doar acele fapte care se pot generaliza, „adică care pot produce o fericire extinsă"[17]. Or, arată Tăuşan, într-o astfel de interpretare, Kant ar părea că susţine ca morală conduita conformă nu cu datoria, ci cu rezultatele practice pe care ea le poate da în societate. „Această interpretare ar fi falsă, scrie el, tocmai pentru că nu ţine seamă de premisa fundamentală a moralei kantiene, care e intenţia. Generalizarea, implicit admisă în maxima citată, nu e un criteriu, ci un *efect* al împlinirii datoriei. Cu alte vorbe, un om nu are nevoie de experienţa sa sau a altora, pentru a şti ce e bine şi ce e rău, judecând astfel din *efectele* unor anumite hotărâri care pot fi valorile hotărârilor în sine, ci omul prin el însuşi, aprioric faţă de experienţă, ştie ce faptă e morală, prin acea conştiinţă internă care îl conduce în viaţă"[18]. Observăm siguranţa cu care Tăuşan sesizează condiţia moralităţii la Kant: unanimitatea oamenilor în a accepta necondiţionat îndemnurile datoriei. „Dacă o lege morală, o normă de conduită, nu ar putea sau nu ar trebui să fie generalizată – scrie el – atunci prin chiar aceasta s-ar anihila caracterul ei moral, căci moralitatea e sinonimă cu sociabilitatea, cu nivelarea individualităţilor"[19]. Consecinţa este sacrificarea de către Kant a individului şi a moralei sale în favoarea unei majorităţi cu o morală universalistă generalizatoare. Or, în prezenţa unei astfel de consecinţe, opinia noastră este că, prin aceasta, Kant s-ar situa oarecum în afara liberalismului şi individualismului (ca afirmare a persoanei), valori promovate şi consacrate de epoca modernă în care el a trăit.

---

[14] *Ibidem*.
[15] *Ibidem*, p. 9.
[16] *Ibidem*, p. 8.
[17] *Ibidem*, p. 9.
[18] *Ibidem*.
[19] *Ibidem*, p. 10.

În lucrarea lui de care ne ocupăm aici, Grigore Tăuşan face dovada unei bune cunoaşteri nu numai a eticii kantiene, ci şi a concepţiilor morale ale celor care de-a lungul vremii i-au adus obiecţii şi critici ca, de pildă, A. Schopenhauer, H. Spencer şi H. Guyau.

Pentru unii dintre aceştia, ca Schopenhauer, critica kantianismului a reprezentat punctul de pornire a întemeierii unei filosofii proprii originale. Tăuşan notează: „… filosofia sa (a lui Schopenhauer) nu-i decât o inteligentă şi sugestivă dezvoltare a kantianismului”[20]. Şi, continuă el, prin aceasta trebuie să recunoaştem că „seria obiecţiilor lui Schopenhauer … nu au putut să micşoreze valoarea filosofică a moralei lui Kant, ci, dimpotrivă, o sporeşte”[21].

În ceea ce îl priveşte pe H. Spencer – ca adversar de temut al moralei lui Kant, prin valoarea sa intelectuală, prin cultura sa extraordinară, şi chiar prin reputaţia universală – acesta îşi rezumă întreaga critică la adresa lui Kant în susţinerea că „Dacă nu pe faţă, cel puţin, implicit, teoria lui Kant e tot atât de utilitaristă ca a lui Bentham”[22].

„După nişte fruntaşi ca Schopenhauer şi Spencer”, Gr. Tăuşan crede că e necesar să se oprească şi la critica lui Kant din partea unui „talentat stilist, ca Guyau”. Căci, în opinia lui Tăuşan, „el combate pe Kant radicalmente, şi îi opune o serie de consideraţii luate din domeniul experienţei practice”[23].

Nu îmi propun aici să înfăţişez inventarul făcut de Tăuşan reproşurilor (obiecţiilor şi criticilor) şi argumentelor însoţitoare acestora, aduse de către cei trei renumiţi filosofi eticii lui Kant, ci mă voi limita la a arăta în ce măsură el a cunoscut şi a fost sensibilizat în evaluarea eticii kantiene de critica acestora. Cum spune Tăuşan însuşi, dacă încercăm să depăşim aceste critici, dacă ne ridicăm deasupra lor şi, în acelaşi timp, ne îndepărtăm de edificiul moralei kantiene, „observăm o notă ce este în relief, o fericită calitate, şi anume *sugestia datoriei pentru datorie*”[24]. Deşi este aproape imposibil de atins de către o fiinţă omenească idealul presupus de maxima de mai sus, Gr. Tăuşan vede în el posibilitatea de a determina perfecţionarea omului, sub aspectul înălţării lui morale şi, implicit, împlinirea binelui societăţii în care trăieşte. El imaginează o societate care va evolua moraliceşte graţie acelor oameni puţin practici – apostoli şi utopişti morali – care încearcă să ia „drept normă prea scurtei lor vieţi sublima maximă kantiană şi platonică: fă «virtutea pentru virtute»”[25]. Morala kantiană, aşa supramundană cum este ea, are totuşi în viziunea multora, printre care se numără şi Grigore Tăuşan, putinţa de a face ca omenirea să meargă din ce în ce mai înainte şi mai iute pe drumul sacrificiilor, „căci în măsura în care râvneşti mai sus, te şi urci mai sus,

[20] *Ibidem*.
[21] *Ibidem*, p. 19.
[22] *Ibidem*, p. 25.
[23] *Ibidem*.
[24] *Ibidem*, p. 27.
[25] *Ibidem*.

chiar dacă nu ajungi acolo unde doreşti”[26]. Întărind cele afirmate mai sus de profesorul său de filosofie din liceu, Ion Petrovici, referindu-se la etica kantiană, sublinia că „prin obligaţiile morale omul se ridică în lumea suprasensibilă a spiritualităţii pure”[27].

Şi ca într-un veritabil roman *policier*, în finalul studiului său, Gr. Tăuşan dezvăluie scopul pe care l-a intenţionat: „Înlăturând uscatul şi aridul înveliş al moralei datoriei, am vrut să arăt în acest studiu acea căldură şi acea viaţă care formează sâmburele fecund al moralei lui Kant”[28].

În acelaşi registru, şi autorul studiului de faţă dezvăluie motivul opţiunii sale pentru lucrarea lui Grigore Tăuşan despre Kant, în termenii utilizaţi de Mircea Vulcănescu, care în 1943 constata şi argumenta, prin numeroase exemple şi situaţii, că „există o adevărată obsesie pentru Kant”, că „obsesia aceasta a lui Kant în cultura românească nu e nouă”. „Obsesia kantiană în cultura filosofică românească” focalizează întreaga istorie a filosofiei. „Între Descartes şi Hegel se concentra la Kant, firește, tot interesul unei istorii a filosofiei, care voia să rămână modernă”[29].

[26] *Ibidem*, p. 28.
[27] Ion Petrovici, *Viaţa şi opera lui Kant*, Editura Casei Şcoalelor, Bucureşti, 1936, p. 176.
[28] Gr. Tăuşan, *Morala lui Kant şi adversarii ei*, p. 29.
[29] Mircea Vulcănescu, *Etica lui Kant*, în Mircea Vulcănescu, *Pentru o nouă spiritualitate filosofică. Dimensiunea românească a existenţei*, 1, Editura Eminescu, 1996, p. 188.

EMINESCU ŞI VIRGULA

NICOLAE GEORGESCU

Eminescu and the Comma. The article examines from a philological standpoint a few printed versions of Eminescu's poems and argues against some editorial solutions concerning the punctuation marks, solutions that led to alterations of meaning in comparison with the manuscripts.

Key words: punctuation marks, critical edition of Eminescu's work.

I. Sursa luminii

Eminescu descrie odaia sa în câteva poezii şi scrisori care, puse cap la cap, pot da o imagine a spațiului ideal de lucru şi odihnă. Zicem spațiu ideal, pentru că pare acelaşi, deşi adresele sunt diferite – şi chiar oraşele sunt diferite: Iaşi ori Bucureşti, poate chiar Viena pentru „Noaptea" (1871). Atmosfera este însă aceeaşi peste tot: un „înăuntru" nocturn. Odaia ca spațiu pare a intra în atenția poetului în momentul când „*Sătul de lucru caut noaptea patul*". Chiar dacă momentul în sine al ruperii de muncă este important, ne va interesa, mai întâi, ceva de dinaintea lui, şi anume lumina din odaie: de vreme ce-şi caută patul, înseamnă că cel muncit a stins-o. Ca în „Scrisoarea I": „*Când cu gene ostenite sara suflu-n luminare*".

Pentru versul acesta am îmbinat câteva tradiții editoriale şi, în căutarea obiectului propriu-zis, a sursei luminii, ele trebuie desluşite filologic. Prima tipărire a „Scrisorii I", din *Convorbiri literare*, 1 februarie 1881, are termenul *luminare*, ca în manuscrise. Aşa se păstrează cuvântul în toate cele 11 ediții ale lui Titu Maiorescu (1883-1911) şi în ediția lui G. Bogdan-Duică (1924). I. Scurtu (1909) schimbă însă: *lumânare* şi după el păstrează G. Ibrăileanu (1933 cu *î*) şi Perpessicius (1939, cu *â*; 1964, cu *î*). Astăzi s-a generalizat lumânarea, mai ales prin desenele şi gravurile care însoțesc textul eminescian (cel mai cunoscut este desenul Ligiei Macovei) – deşi G. Bulgăr (1999) şi, după dânsul, noi înşine (2002) am restituit termenul originar. Trebuie să înțelegem că una este *a sufla în lumânare*, cum mai facem azi de ziua cuiva ori prin biserici – şi *a sufla în luminare* este alta, adică poate să se refere la sursa luminii în general: flacără de lampă, felinar, lemn, gaz aerian, lumânare etc. În „Scrisoarea I" este vorba despre lampă, şi vom arăta de ce.

Mai întâi, însă, să ne aducem aminte de atmosfera din poezia „Noaptea" (1871, cu 10 ani înainte). Edițiile curente, de astăzi, au: „*Lumânarea-i stinsă-n casă… somnu-i cald, molatic, lin*", termenul *lumânare* fiind pus prima dată în text de Titu Maiorescu în ediția a şasea (1894) – şi păstrat apoi în lanț de toți editorii (mai puțin G. Bogdan-Duică, pentru că respectă textul *Convorbirilor literare*). Tot

G. Bulgăr a restituit termenul originar, dar aceste ediţii restitutive trec neobservate de manuale, antologii, ediţii de editură etc. Să stăm, însă, şi să cugetăm: cum poate să se vadă noaptea, într-o odaie, o lumânare… stinsă?! În acest paradox îl lasă editorii pe Eminescu schimbând un biet semn dintr-un singur cuvânt, pe *i* cu *â/î*. Este limpede că avem de-a face cu o expresie de limbă, *luminarea-i stinsă* înseamnă exact ce înseamnă astăzi *lumina-i stinsă*. Expresia are alt sens decât cuvintele din care este compusă.

Daţi-vă seama, stimaţi cititori, ce ar însemna – ce înseamnă, de fapt – modernizarea în serie, mecanică, a cuvintelor, câte expresii de limbă se desfiinţează, câte paradoxuri citim, gândim şi trăim. Din păcate, trebuie urmărite pas cu pas toate aceste situaţii de limbă. Am făcut acest lucru în ediţia noastră sinoptică, dar reiau mai explicit, mai pe înţeles, demonstraţiile „încifrate" acolo în chip de note pentru a se înţelege – pe de o parte posibilităţile foarte largi pe care le are limba română pentru exprimare, şi pe de altă parte modul cum noi înşine îngustăm, de-a lungul timpului, aceste posibilităţi, cum le epuizăm prin standardizare şi reguli normative… Odaia lui Eminescu are, desigur, şi lumânare ca sursă a luminii – vezi „Cugetările sărmanului Dionis" unde „*carafa pântecoasă doar de sfeşnic mai e bună*" – dar dominantă, pentru creaţie, pentru lucru în general, este lampa, cum o vedem în „Singurătate" (1879): „*A târziu când arde lampa*".

Pentru imaginea din „Noaptea" importantă este, din punct de vedere filologic, poziţia apostrofului şi punctuaţia. Dacă facem un mic efort, fie şi rebusistic, putem să ne dăm seama cum înţelege fiecare editor în parte imaginea, metafora, cuvintele. În *Convorbiri literare* avem apostroful strâns, acela care indică forme legate, iar după expresie urmează trei puncte (de suspensie), exact aşa: „*Luminarea-i stinsă'n casă… somnu-i cald, molatic, lin*". Titu Maiorescu păstrează în prima ediţie termenul, dar măreşte pragul apostrofului, ca pentru forme disjuncte, şi pune virgulă în loc de trei puncte, adică aşa (sunt redundant pentru că-mi este teamă de tipografi şi de computerul care şi-a „implementat" ortografia actuală): „*Luminarea-i stinsă 'n casă, somnu-i cald, molatic, lin*". Celelalte ediţii păstrează, în serie, apostroful larg maiorescian, dar revin la punctele de suspensie din revistă. Se vede clar: Titu Maiorescu face o descriere, anume că ce este „în casă", adică luminarea/lumânarea, somnul cald, molatic şi lin sunt înşiruite strict în aceeaşi serie gramaticală. Şi ce înşiruire strâmbă: ceva concret, un obiect, alături de abstracţiuni sensibile… Vreau să spun că chestiunile acestea nu ţin de gramatică ori de lingvistică, nu se supun regulilor sau normelor care standardizează: este vorba doar de simţul limbii ca atare, o expresie sinonimică la ceea ce se cheamă îndeobşte „filologie". Când autorul strânge expresia şi pune puncte de suspensie după ea – este de la sine înţeles că o izolează, deci construieşte mai întâi atmosfera, lumina stinsă dinăuntru, iar apoi somnul şi visul, se păstrează, aşadar, constant în zona abstracţiunilor, nu le amestecă în concret.

Revenind la „Scrisoarea I", şi acolo e chestiune de apostrof. Maiorescu preia la fel, apostroful larg, creând forme disjuncte: „*sara suflu 'n luminare*" – şi instituie la toţi editorii acest fel de apostrof. În *Convorbiri literare*, Eminescu are un apostrof care poate fi considerat mediu, adică ceva mai mic decât cel larg, dar mai

mare decât cel strâns. Sunt, în toată poezia sa tipărită la *Convorbiri*, trei sau patru forme ale acestui apostrof mediu, cea mai uşor de înţeles fiind aceea din „Scrisoarea IV": „*Povestesc ele 'n de ele*", unde avem de-a face cu un calup de cuvinte, cu o rostire egală. În imaginea luminării, însă, acest apostrof trebuie considerat strâns. Eminescu are multe locuri unde cere lectură imitativă, adică aşa cum se desfăşoară acţiunea, şi vom reveni asupra lor. Când ai, însă, scrierea legată: „*sara suflu'n luminare*", şi vezi formele aliterante *sa-/su-*; *a- u-u-u-a* – sugestia suflatului încet şi continuu vine de la sine. Dimpotrivă, pauza după *suflu* sugerează acţiune rapidă. Consideraţi cele două obiecte în discuţie, lampa sau lumânarea, şi vedeţi cum se stinge fiecare în parte prin suflat asupra lor.

Pentru o şi mai bună înţelegere a diferenţei dintre sensul cuvintelor şi cel al expresiilor, iată încă două locuri din aceleaşi poezii. Eminescu are aşa: „*Căci perdelele'ntr'o parte când le dai*" – şi „*De pe fruntea mea cea tristă tu dai viţele'ntr-o parte*". Să se observe: în „Noaptea" (1871) are cratimă – în „Scrisoarea I" (1881) are apostrof pentru într'o/într-o. Dar ediţiile preiau, toate, după Maiorescu, primul apostrof larg: *perdelele 'ntr'o parte*, şi *viţele 'ntr'o parte.* Aşadar, cum e cu perdelele: le dă pe amândouă într-o (singură) parte*?* Dar cu viţele de păr: le dă pe toate într-o singură parte, ca şi cum i-ar face o cărare marginală? Este clar că aici apostroful strâns cere citirea împreună, iar în intenţia poetului avem de-a face cu o expresie de limbă: *într-o parte = la o parte*. Poate că odaia nici nu are fereastră cu două perdele, poate că pluralul *perdele* se referă, aici, la o singură perdea cu franjuri ori foarte bogată, din mai multe pânzeturi adăugate una peste alta – oricum, sensul este acela al descoperirii spaţiului interior, întunecat, pentru a pătrunde lumina lunii înăuntru. Iar acest sens – numai apostroful îl stabileşte.

II. Lumina de la răsărit…

Dar chestiunea luminii din odaie nu este doar a lui Eminescu. S-o urmărim, tot în opera poetului, înconjurând, însă, un chip feminin într-o odaie a unei case cu ceardac. Desigur, ne referim la „Sonetul cerdacului", postumă eminesciană descifrată şi editată prima dată de Nerva Hodoş în 1902. Fiind un text ce trimite către misterul relaţiei dintre poet şi Veronica Micle, merită să-l recitim. Iată-l, în editarea lui Perpessicius: „*Stau în cerdacul tău… Noaptea-i senină. / Deasupra-mi crengi de arbori se întind, / Crengi mari în flori de umbră mă cuprind / Şi vântul mişcă arborii 'n grădină. // Dar prin fereastra ta eu stau privind / Cum tu te uiţi cu ochii în lumină. / Ai obosit, cu mâna ta cea fină / În val de aur părul despletind. // L-ai aruncat pe umeri de ninsoare, / Desfaci râzând pieptarul de la sân, / Încet te-ardici şi sufli 'n lumânare…// De-asupră-mi stele tremură prin ramuri, / În întuneric ochii mei rămân, / Şi-alături luna bate trist în geamuri*." Sonetul este datat 1879 de către Perpessicius, după hârtie şi scris – iar datarea este acceptată de toţi editorii. Vom reveni, desigur, asupra *lumânării* – care este tot *luminare* şi aici. Deocamdată să rezolvăm (adică: să punem!) problema cronologiei. În albumul pe care şi l-a confecţionat la Văratic în vara lui 1889 din poeziile ei şi ale lui Eminescu,

Veronica Micle preia acest sonet şi-l adnotează astfel: „*M-ai rugat să-ţi cânt din Schumann. Cât de mult îţi place muzica. Este o noapte de mai din acelea ce nu se pot uita…Tu priveai în grădină, iar eu, la razele lunii, descifram bucăţile triste cerute de tine*”. Iubitorii de confluenţe între arte vor putea să verifice dacă în „Sonetul cerdacului” se resimte muzica lui Schumann. Care să fie, însă, casa cu cerdac şi grădină din acest sonet? Cea din Iaşi, strada Butului 4, domiciliul soţilor Micle? Drept este că ei închiriaseră această casă şi aveau locuinţa de serviciu a lui Ştefan Micle, rectorul Universităţii. În mai 1879, Ştefan Micle era în putere (va muri în august al acestui an, în urma unei congestii pulmonare sau a unei răceli grave contractate la o partidă de vânătoare de raţe sălbatice). Situaţia nu se confirmă nicicum pentru primăvara lui 1879, casa din Iaşi a Veronicăi Micle era fie locuită de către ea şi familia ei – fie închiriată, nu era loc aici de stat poetul în cerdac şi cântat poeta la pian. Nici măcar nu ştim, apoi, dacă această casă ieşeană avea grădină.

Desigur, e oţios să faci istorie literară după un text poetic. Faptul, însă, că sonetul este databil 1879 – deci trimite în zona vieţii cronometrice; apoi faptul că Veronica oferă mărturia de mai sus, întărind impresia timpului real – iată ce ne face să insistăm. Până în august 1879, la moartea lui Ştefan Micle, este din principiu extrem de puţin probabil ca Eminescu şi Veronica să se fi întâlnit în intimitate la ea acasă. Uneori – deşi foarte rar – ea este cea care vine în odaia lui, ca în poemul „Singurătate”. Alte întâlniri sunt realmente de taină, n-avem cum le proba. Ştim, însă, că Veronica Micle mai avea două locuri, două case unde se retrăgea – una numai a ei, la Târgu Neamţ, şi alta a familiei, la Ungheni, lângă Iaşi. Aici, la Ungheni, a primit vestea că soţul ei este pe moarte. Casa din Târgu Neamţ, apoi, o va ceda Mânăstirii Văratic la 16 octombrie 1886 (câteva săptămâni înainte ca Eminescu să fie adus la bolniţa mânăstirească din acelaşi târg). Ca tânără boieroaică moldavă – soţia rectorului Universităţii, probabil cea mai importantă funcţie ştiinţifică şi culturală din fosta capitală a Moldovei! – Veronica petrecea multe zile în plimbări, fie pe la rude şi cunoscuţi, fie pe la mânăstiri, fie pe la căsuţele lăsate de ea în urmă. O casă cu cerdac, grădină şi pian nu poate fi o chilie mânăstirească, deci rămâne foarte probabilă întâlnirea celor doi îndrăgostiţi la Târgu Neamţ – poate chiar în 1879, sau poate după această dată, oricând până în 1888, cu excepţia fragmentelor temporale când se ştie pozitiv că ei au fost despărţiţi.

Dacă acest sonet nu ne dă vreo adresă precisă, în schimb poate să ne lămurească în privinţa luminii din interiorul odăii. Manuscrisul şi prima publicare (Nerva Hodoş, 1902) ne vorbesc despre luminare: „*Încet te-ardici şi sufli ’n luminare*”. Este aceeaşi expresie pe care am întâlnit-o în „Scrisoarea I”: „*Când cu gene ostenite sara suflu’n luminare*”. Am dedus că acolo este vorba de lampă, poate aceeaşi din „Singurătate” („*A târziu când arde lampa*”) – şi că poetul suflă încet şi prelung deasupra sticlei de lampă ori jos, în focar, după ce-l ridică de pe stativul în care stă gazul sau uleiul lampant. De ce ar fi vorba, în sonetul ce-o priveşte pe ea, de lumânare? Un editor explică chiar astfel: „*Înăuntru, visătoarea, începând să se dezbrace, suflă în lumina lumânării şi o stinge. Afară, ochii iubitorului în*

întuneric, sub stelele care pâlpâie prin ramurile arborilor, sub luna care scânteiază trist, în ferestrele întunecate, tristeţea fiind a sufletului osândit să fie singur". Nu ştiu cât de convins este dl editor că acesta ar fi un poem al tristeţii: mai degrabă dânsul reia un şablon, zicându-se îndeobşte că poezia de dragoste eminesciană este tristă. Mai sus, însă, textul spune: „*Dar prin fereastra ta eu stau privind / Cum tu te uiţi cu ochii în lumină*". Nu este de crezut că poate fi aceasta „lumina lumânării", care este doar o flăcăruie ce dă întunericul la o parte pe o rază mică. Aici lumina inundă părul ce se desprinde „în val de aur", lasă minunea să poată fi contemplată pe geam, din cerdac. Înăuntru este o sursă de lumină mai vie, mai puternică decât cea a unei lumânări – capabilă chiar să învingă lumina lunii, vezi finalul: „*Iar luna bate trist în lucii geamuri*": când sursa dinăuntru se opreşte, lumina lunii nu mai străbate geamul, nu se mai îngemănează cu lumina interioară. Este vorba, material vorbind, de o lampă – una destul de arătoasă chiar – iar spiritual nu putem vorbi în niciun caz de bărbatul care priveşte pe furiş, de pe cerdac, femeia dezbrăcându-se, etc.: este o scenă casnică, aşa cum sugerează şi înscrisul Veronicăi Micle.

Această confuzie între lampă şi lumânare observ că se face mai ales începând de pe la mijlocul secolului al XX-lea (Perpessicisus, 1956) – şi nu pot să trec cu vederea că acum începe, cu aproximaţie, şi epoca electrificării: lumina cea nouă, a becului, este văzută în „antiteză" cu cea mai veche lumină, a lumânării, nu se mai ţine cont de invenţia mediană a lămpii, se uită de lampadare, de pildă, care făceau o lumină poate la fel de puternică, în orice caz mai odihnitoare decât cea electrică. Erau însă pentru cei înstăriţi, nu pentru oamenii de rând care adunau şi păstrau mucuri de lumânări pentru zile negre…

Din acest sonet eminescian mai reţin imaginea „*Crengi mari în flori de umbră mă cuprind*". Ea mă ajută să înţeleg funcţia gramaticală a apostrofului postpus în scrierea veche – nu numai la Eminescu, dar în mod special la Eminescu. Iată, de pildă, aceste două versuri din basmul eminescian „Călin Nebunul": „*Pe păreţi icoane mândre zugrăvite-n umbră par / Cum că chipur'le din ele dintre codri mari răsar*". Este vorba tot de lumina lunii – care de data aceasta înălbeşte pereţii exteriori ai unui castel. Am redat textul aşa cum îl au ediţiile noastre curente. În manuscrisul eminescian este însă aşa: „*Pe păreţi icoane mândre zugrăvite n'umbră par*"... Poetul are, adică, acest apostrof oarecum ciudat: deşi cade vocala *î* din *în*, şi ar fi trebuit scrie *zugrăvite'n umbră*, totuşi apostroful este după *n*. Poetul scrie, adică leagă cuvintele aşa cum vrea să se accentueze pentru sens. Într-adevăr, una e una şi alta e alta: cum avem noi, corect gramatical, înseamnă zugrăvite la umbră, zugrăvite şi puse, aflate, undeva în umbră. Cum vrea poetul, însă, e altceva: el spune că aceste icoane sunt *zugrăvite cu umbră*, în rostire / recitare se accentuează al doilea termen şi se citeşte legat: *numbră*. Sunt tocmai *florile de umbră* din „Sonetul cerdacului" Deşi poetul ne spune şi ne repetă cum vrea să lege cuvintele, noi nu avem urechi să-l auzim. Apostroful a fost scos din scrierea limbii române în 1953, în aceeaşi epocă de elan electric despre care am amintit mai sus. Chestiunea este că scrierea tradiţională românească are trei feluri

de apostrof: unul strâns care leagă cuvintele, altul larg care le desparte – şi, iată, unul postpus, foarte frecvent în poezia veche, mai ales la Dosoftei (dar foarte frecvent şi în vorbirea liberă, aşa-zis populară, de astăzi). Pe lângă acestea, mai există desigur şi cratima, adică liniuţa dintre cuvinte. Biata liniuţă – astăzi a preluat funcţiile celor trei apostrofuri naturale ale limbii, şi pe cele ale cratimei vechi. Limba română este, în fond, singura limbă romanică fără apostrof în scriere. Îşi poate cineva imagina franceza lipsită de acest semn? Da, dar în anii '50, anii electrici, nu era aşa, lumina nu mai venea de la apus...

III. Lumina, ca expresie

Din textele văzute până acum rezulta că în epoca eminesciană erau doi termeni, *luminare* şi *lumânare*, cu sensuri diferite. Pentru omul secolului al XIX-lea, o expresie ca „a stinge lumina" era imposibilă, lumina fiind un principiu şi o realitate cosmică; el zicea „stinge luminarea", gândindu-se la instalaţia care făcea lumină – şi care putea fi lampă, candelabru sau chiar lumânare. Modernizându-ne prin întrebuinţarea generală a curentului electric, noi am „inventat" – dar şi în limbajul nostru curent când zicem „stinge lumina" ne referim strict la lumina artificială, făcută de mâna şi mintea omului. Sensul invers, aprinderea luminii, pare însă dominat de înţelesul etimologic al cuvântului. Într-adevăr, a aprinde vine din latineşte *ad* şi *prehendere*, cu sensul primar *a se prinde de*. În latineşte există *apprehendo / adprehendo*, dar nu are nimic de-a face cu focul, înseamnă doar *a lua, a prinde*, iar sensul românesc nu numai că ne individualizează între limbile romanice, dar păstrează o interesantă mitologie (şi metafizică) a focului: când *aprind focul* nu înseamnă că scot focul la iveală dintr-un lemn, că focul ar fi în interiorul obiectului şi n-aş face decât să-l exteriorizez; nu, focul se prinde de ceva, el există în sine, are viaţa, imperiul, consistenţa lui – şi în mod deliberat acceptă să se încurce în realitatea noastră, să o consume. Sensul primar este „a pune foc" – în lemne, sau în altceva care arde. Focul nu se creează de către om, el trebuie păstrat, întreţinut; dacă se stinge, ca în basmul „Călin Nebunul", stă timpul în loc până ce flăcăul care nu l-a vegheat aleargă tocmai pe tărâmul celălalt, ia o scânteie din focul zmeilor şi o aduce ca să-l aprindă din nou şi aici.

A aprinde lumina, aşadar, este resimţit prin extensie de la obiceiul punerii focului, nu înseamnă a crea, a face lumina – ci a o conecta la văzul nostru, a o prinde în realitatea noastră. Existenţa ei în tensiunea electrică, în firele electrice, a devenit lucru de la sine înţeles pentru omul tehnic de azi – care ar trebui să ştie, iată, că la fel era resimţit focul în ancestralitatea folosirii sale: ca un element în sine, ca o stihie dintre cele patru ale lumii.

Dacă revenim însă la filologie şi încercăm să lărgim baza de informaţii pentru a face diferenţa cât mai clară între *luminare* şi *lumânare*, vom vedea că lucrurile nu sunt chiar aşa de limpezi. În general, teoria este mai simplă decât practica – iar verificarea uneia prin cealaltă este dificilă în oricare sens. Iată, de pildă, următoarea amintire a lui Ioan Slavici, care încurcă lucrurile de toată frumuseţea. „*În primăvara anului 1883, însă, el a început să se îndărătnicească şi nu mai*

eram nici eu tot cel de mai nainte.(...) Obiceiul lui era că citea cu glas tare ceea ce îi plăcea, mai ales poeziile, şi făcea multă gălăgie cînd scria, se plimba, declama, bătea cu pumnul în masă, era oarecum în harţă cu lumea la care se adresa. Îi băteam în perete; el stingea lumînarea şi se liniştea, dar era de rea credinţă şi nu se culca. Peste cîtva timp, cînd credea c-am adormit, aprindea din nou lampa şi iar începea să bodogănească. Mă sculam atunci, mă duceam la el şi-l rugam să mă lase să dorm. (…) *acesta a fost pentru mine primul semn al bolii de nervi ce-l cuprinsese*". Am citat din Ioan Slavici: „Amintiri", Editura Cultura Naţională, Bucureşti, 1924, p. 26. În această perioadă Slavici scrie când cu *î*, când cu *â* (*dânsul/dînsul, când/cînd*, etc.). Nu asta m-ar deranja în primul rând, ci altele. Mai întâi, faptul că această amintire, atât de importantă, nu prea este reluată de biografi. Este una dintre extrem de rarele mărturii despre modul cum crea Eminescu; aflăm că el declama, îşi interpreta retoric propria poezie, era mereu nemulţumit, revenea. De aici reiese importanţa deosebită pe care o acorda poetul scrierii ca oglindă a poeziei rostite, adică punctuaţiei, poziţiei apostrofului, accentelor etc. Să-l lăsăm pe Slavici în ereziile lui, dar noi, care avem astăzi o informaţie mai bogată despre Eminescu decât prietenul său de la 1883 (pentru faptul că putem corobora nesfârşite informaţii parţiale pe care acela nu le deţinea), trebuie să ne întrebăm: ce scria Eminescu în primăvara lui 1883 atât de preocupat? Poetul nu mai publica poezii în *Convorbiri literare* din septembrie 188l, „Luceafărul" era definitivat din 1882 şi dat la *Almanahul „România Jună"* din Viena. În vara lui 1883 va avea cunoscutul atac – speculat de adversari –, iar în iarnă va ieşi, sub îngrijirea lui Titu Maiorescu, volumul său de „Poesii", care cuprinde, pe lângă cele 24 de poezii publicate între timp, vreo 40 de titluri noi, inedite. La acestea lucra el intens în primăvara lui 1883; sunt poeziile cu o muzicalitate deosebită, ordonată şi organizată de către poet prin scriere. Perpessicius ajunge, în notele sale de subsol unde urmăreşte infinitele versiuni şi variante ale acestor poezii, la concluzia că volumul din decembrie 1883 i-a fost pus lui Titu Maiorescu înainte, gata organizat, de către altcineva, criticului revenindu-i sarcina de a-l pregăti pentru tipar. Nici Perpessicius nu spune cine l-a organizat, dar este de la sine înţeles că Eminescu însuşi este arhitectul volumului său. Oricum, Slavici ne spune că în primăvara lui 1883 poetul lucra intens – şi că el, Slavici, a dedus din acest stil de muncă boala ce va exploda la 28 iunie. Să nu fi ştiut Slavici la ce lucra prietenul şi chiriaşul său? Mai sus cu doar câteva rânduri, el scrie: „*Dădeam lecţiuni la şcoala normală a societăţii, la „Azilul Elena Doamna" şi la Institutul Manliu. Sîmbetele dar şi-n ajunul zilelor de sărbătoare, cînd nu aveam să fiu la opt dimineaţa pe catedră, stăteam şi eu adeseori cu el şi discutam chestiuni de gramatică, de pedagogie, de filosofie ori de istorie, întregi nopţi senine, care nu se pot uita. De obicei însă nu-l lăsam să stea, şi era destul să bat în perete pentru ca să-şi stingă lumînarea…*". În sensul întrebării lui Perpessicius, aceea privitoare la cine va fi organizat volumul de poezii ajuns în faţa lui Maiorescu, Slavici pare a răspunde că nu el, că habar nu are ce făcea poetul, etc.

Sunt de-a lungul istoriei vremuri sincere, când documentele, mărturiile, înscrisurile publice, presa – în general litera scrisă – se lasă uşor înţelese şi simţi la tot pasul că doresc să-şi comunice conţinutul – şi vremuri nesincere, disimulate, când fie oamenii nu au curajul sau dorinţa de a spune ce se întâmplă în lume, fie scrisul însuşi este îmbibat de formule, expresii, cuvinte cu sensuri multiple. Texte ca cele de mai sus ale lui Ioan Slavici trebuie interpretate – iar înţelegerea va fi una dedusă, demonstrată. Nu putem să credem că el nu ştia la ce lucrează Eminescu în primăvara lui 1883, nu putem să credem nici că declamările nocturne ale poetului erau dovezi ale unei boli nervoase. Să stăm însă oricum am sta şi să judecăm drept: Slavici bate în perete – iar Eminescu stinge lumânarea. După care poetul „aprindea din nou lampa". Este clar că pe Slavici nu-l interesează lumina ca atare, că aceasta nu străbătea prin perete ca să-l deranjeze la somnul profesional.

Îl deranjează efectul luminii, faptul că ea îl pune pe poet în contact cu manuscrisele sale, îl „aprinde" pe Eminescu în operă. Cum poate, apoi, să vadă Slavici, prin perete, dacă în odaia poetului este aprinsă lampa sau lumânarea? Vedeţi cum zice: „el stingea lumînarea (…) şi aprindea din nou lampa (…) Mă sculam atunci, mă duceam la el şi-l rugam să mă lase să dorm". De vreme ce se ducea la el, ar însemna că vede ce e aprins acolo, lampa adică. E absurd însă să credem că poetul aprindea la început lumânarea iar după ce o stingea pe aceasta aprindea lampa; cu ce ar fi fost mai liniştită una decât cealaltă? Slavici vrea să spună prin „el stingea lumînarea" – „el stingea lumina, luminarea" – şi prin „aprindea din nou lampa" – „aprindea din nou lumina, luminarea, lampa". Cine are proprietatea termenilor înţelege prin „din nou" reiterarea aceleiaşi acţiuni. Nu te poţi descălţa de pantofi şi apoi, mai târziu, să te descalţi „din nou" de… cizme, de pildă.

Este vorba, aşadar, de expresii de limbă al căror sens s-a dezlegat, ulterior, în cuvintele din care sunt compuse. O dovadă ne este furnizată de dicţionarul român-francez al lui Fr. Damè: în vol. II, din 1894, el înregistrează „luminare", ca substantiv feminin, cu sensurile: 1. „action d'éclairer; de luire; de briller" şi 2: „luminaţie", dând exemplul: „Luminarea-Sa" – „Son Altesse" (mai obişnuit, în basme, este „Luminăţia Sa"; observă că franceza şi-a format formula de reverenţă pe termenul „înălţime", privind din afară, pe când româna discută din interior). Imediat mai jos este înregistrat „lumînare" cu sensul „cierge, bougie, chandelle". Fie că uită, fie că se corectează din mers, în volumul IV din 1897, la cuvântul „a stinge", Fr. Damè traduce chiar expresia eminesciană din *Scrisoarea I*: „după stinsul lumînării – après qu'on eût éteint la lumière" – exact expresia care ne interesează: „după ce a fost stinsă lumina" este echivalentă cu „după stinsul lumînării".

Dicţionarul tezaur al limbii române nu a lucrat încă termenul „*lumânare / luminare*", dar pentru „a stinge" vedem că sensurile sunt bine diferenţiate, cu trimitere la Heliade-Rădulescu („până se vor stinge *luminările*") ori I. Ghica („am stins *lumânarea*"). Nu ştiu cum procedează onor. d-nii lingvişti sau onoratele colege ale dumnealor – dar principiul dicţionarului este că termenii sunt luaţi de obicei din ediţii critice. Or, în ediţiile actuale diferenţele s-au şters, textul s-a netezit: va

considera Dicţionarul, ca instituţie, că ediţiile mai vechi sunt mai bune decât cele noi, iar ediţiile de autor sunt cele mai bune?! Ar fi grozav, asta ar însemna că şi Dicţionarul face abstracţie de editologia românească din ultimii 50 de ani şi trece, ca să-şi împlinească menirea, dincolo de tăietura cenzorială a lui 1953. În această situaţie, însă, avem de-a face cu un corpus foarte, foarte pestriţ; ceea ce numim noi Dicţionarul Limbii Române este o lucrare ce porneşte de la litera A şi se opreşte la litera Z – dar citează ediţii din 1901 până astăzi într-un consens amalgamatic foarte, foarte supus vremurilor. Mi-e şi frică să mă gândesc ce-ar ieşi dacă cele câteva zeci de volume ale imensului corpus de texte ar fi reeditate anastatic, cum se zvoneşte.

Noi la Eminescu să rămânem, şi să ne uităm ceva mai sus, la unul dintre avatarurile „luminii" pe care le-am înregistrat. Se spune, aşadar, „Luminăţia Ta" pentru franţuzescul „Votre Altesse". Mărimea persoanei nu se judecă, aşadar, neapărat după înălţime – mai există un criteriu, acela al luminii. De data aceasta, lumina internă, *a sa*, dar şi lumina care luminează în jur. Iată cum în limbajul acesta elevat, de înaltă curte, de epocă a luminilor dacă vreţi, lumina poate fi confiscată, poate avea un proprietar. Este cazul invers decât al focului, care am văzut că se prinde, de undeva din sinea sa stihială, în lucruri, invers decât al luminii electrice care, şi ea, aprinde becul sau alt obiect – dar din afară. Cu aceasta suntem în întrebarea lui Eminescu, la care nu cred să se poată da încă un răspuns: este sau nu omul o lumină, aceasta-i întrebarea – pe care o vom dezvolta ca întrebare şi, poate, ceva mai mult, în niciun caz însă ca răspuns. „*Adevăr deplin în viaţă încă nimeni n-a cules*", cum ne învaţă chiar poetul – nu vom fi tocmai noi cel care-l contrazice.

IV. Omul ca lumină

Un punct de vârf al pesimismului eminescian poate fi considerată negarea categorică din „Împărat şi Proletar": „*Spuneţi că-i omul o lumină / Pe lumea asta plină de-amaruri şi de chin? / Nici o scântee 'ntr'însul nu-i candidă şi plină, / Murdară este raza-i ca globul cel de tină / Asupra cărui dânsul domneşte pe deplin*". Aceste câteva versuri de început ţin întregul poem, în sensul că desfăşurarea ulterioară a argumentelor este legată de ele. A vorbi despre o „rază murdară", a nega până şi scânteii omeneşti, arheului, candoarea şi plinătatea categorială este o plângere a fiinţei din adâncul ei. „Lume" vine, în româneşte, de la latinescul „lumen", un compus din lumină: am putea fi induşi în dulcea eroare că poetul face, aici, printr-un joc de cuvinte, o concesie dialecticii, în sensul că lumea ca însumare a oamenilor este lumină – dar omul singular, nu. Nici această concesie nu se poate susţine însă. Comparaţia este clară şi dură: globul cel de tină, globul pământesc, nu are lumină proprie, este luminat din afară de alte astre, mai ales de Soare. La fel şi omul generic: este „luminat" din afara sa de concepte, de abstracţiuni precum dreptate, religie, bogăţie, revoluţie etc. El dă foc, sau pune foc (revoluţiile de-a lungul timpului) – dar nu din el însuşi, pentru că nu are foc interior. Omul este ca o

oglindă, aşa cum este globul cel de tină – ori Luna, care în alte contexte este „*Ea, copila cea de aur, fiica negurii eterne*”. Întunericul, negura sunt eterne; lumina este fragment, este întâmplare, noroc, adică depinde de întâlnirea în Univers a unui obstacol care s-o reflecte. În „Satira I” avem cunoscutele versuri ce definesc această stare a luminii din afară: „*Precum pulberea se joacă în imperiul unei raze, / Mii de fire viorie ce cu raza încetează, / Astfel, într'a veciniciei noapte pururea adâncă, / Avem clipa, avem raza, care tot mai ține încă… / Cum s'o stinge, totul piere, ca o umbră 'n întuneric, / Căci e vis al neființii universul cel chimeric…*”. Imaginea este aceea a pătrunderii luminii printr-o fantă, să zicem: printr-o gaură într-o scândură. Raza din spatele fantei, sau fasciculul, prinde în corpul ei firicelele de praf, care altfel nu se văd. Noi avem, azi, imaginea obiectivului de proiecție a unui film pe ecran, sau imaginea unei lanterne aprinse în noapte; pe vremea lui Eminescu, acestea nu se descoperiseră încă, poeții de la sfârşitul secolului al XIX-lea (toți poeții lumii, nu numai Eminescu, dar şi el) le anticipează şi le prefigurează. La nivelul Universului, aceasta este lumea cea văzută: ceea ce se plasează în fascicul. Aceasta este viața însăşi: ceea ce se luminează, ceea ce este prins în fascicul. În aceeaşi „Satiră I” avem şi tabloul cosmogoniei în viziunea acelui savant ce se gândeşte numai la trecut şi viitor („*În prezent cugetătorul nu-şi opreşte a sa minte*”). Iată cum se stinge lumea: „*Soarele ce azi e mândru el îl vede trist şi roş /Cum se 'nchide ca o rană printre nori întunecoşi, / Cum planeții toți îngheață şi s'azvârl rebeli în spațiu, / Ei, din frânele luminii şi ai soarelui scăpați…*”. Dezacordul din ultimul vers n-a putut fi rezolvat de editori, a rămas, practic, neobservat: „*din frânele luminii şi ai soarelui*”. Trebuia „şi ale”. Presupunând o formă „frân, frânuri”, cu sensul „frâu”, încă este acord incorect. Virgulele ar rezolva, trebuind puse astfel: „*Ei, din frânele luminii, şi ai soarelui, scăpați*” – deci, şi planeții soarelui. Trecem, dar rămânem în idee: aşadar, la sfârşitul „veciniciei”, când se închide un ciclu cosmic, lumina nu mai poate avea rol de frâu / frână, nu mai poate ține „planeții” – care devin rebeli şi se azvârl în spațiul infinit. Această cosmogonie ne spune un lucru foarte important, şi anume că noul ciclu cosmic ce va începe după apocalipsă va însemna, de fapt, prinderea din nou a planeților rebeli în frânele luminii. Vrând-nevrând, ajungem la „Luceafărul” şi la vorbele lui Demiurg: „Cere-mi – cuvântul meu de 'ntâi”. Acest cuvânt înseamnă nu vreo „parolă” sau „formulă magică” etc. – ci pur şi simplu o înțelegere, pecetluirea unei convenții cosmice. Hyperion este unul dintre planeții rebeli din spațiu care au intrat sub **Cuvântul dintâi** şi acum, dintr-o dată, vrea să-l rupă, vrea să se dezlege: „*De greul negrei vecinicii, / Părinte, mă dezleagă*”.

Este interesant de văzut dacă Hyperion, el însuşi, are lumină interioară, dacă este el o lumină Primul său portret ne propune o interesantă postură de „*mort frumos cu ochii vii / Ce scântee 'n afară*”, părând că într-adevăr ochii astrului „izvorăsc scântei”. Cel de-al doilea portret, însă, ne dezvăluie o „lumină neagră”, în strofa cunoscută: „*Dar ochii mari şi minunați / Lucesc adânc chimeric, / Ca două patimi fără saț / Şi pline de 'ntuneric.*” A luci nu înseamnă a avea sau a face lumină: şi antracitul luceşte. Hyperion se află în frâiele luminii, este un stâlp de bază al Creației, deci el reflectă lumina. Dar reflectă prima lumină, cea dintâi. Pământul

sau Luna, ca Planeţi, primesc lumina de peste tot, lumină amestecată, „murdară", ca şi cea a Omului. În drumul său către Demiurg, Hyperion „*vedea ca 'n ziua ce de 'ntâi / Cum izvorăsc lumine, / Cum izvorând îl înconjor / Ca nişte mări de 'notul… / El zboară, gând purtat de dor / Pân' piere totul, totul*" (să nu uităm că ne aflăm în odaia filologică a Poetului, şi să punctăm diferenţele textului ca text. Ediţiile de azi şi manualele şcolare au, aici, cu virgulă: „*El zboară, gând purtat de dor, / Pân' piere totul*…", deci este o apoziţie sau o comparaţie: el zboară **ca un** gând pe care-l poartă dorul: textul eminescian, genuin, elimină a doua virgulă, sensul fiind că dorul poartă gândul până ce piere totul; este deci o ierarhie, o cauzalitate, dorul împinge, este cauza primă). Oricum ar fi, ne aflăm într-o fundătură a gândului din care nu putem ieşi fără a defini, de fapt, lumina, mai bine zis fără a-i stabili statutul cosmic. Ea ţine lumile în coerenţă, „izvorăşte" de peste tot când Hyperion se apropie de ziua cea dintâi, de ziua legământului… Dar ce este ea, în fond?

Pasajele privind statutul luminii sunt foarte mişcate în ediţiile poeziilor antume eminesciene; „virgulita" lui Maiorescu şi a altor editori face ravagii în acest domeniu. Dăm câteva exemple (cu părere de rău că nu avem răgazul să le dăm pe toate: facem însă trimitere la ediţia noastră – unde credem că n-am scăpat vreunul). Mai întâi acesta, din „Lasă-ţi lumea ta uitată", cea de-a doua poezie din ediţia princeps, o inedită la nivelul anului 1883, una dintre multele poezii despre care Slavici dă mărturie că poetul le lucra zi şi noapte în primăvara lui 1883. Textul nostru „de consum", în punctuaţia maioresciană: „*Iată lacul. Luna plină / Poleindu-l îl străbate; / El, aprins de-a ei lumină, / Simte-a lui singurătate*". De la ediţia a VII-a în sus, Maiorescu pune o virgulă după „Poleindu-l", păstrată şi la Perpessicius (Ibrăileanu merge însă după ediţiile I-VI, textul de mai sus). „Convorbirile literare", care publică după manuscrisul poetului, au astfel: „*... Luna plină, / Poleindu-l, îl străbate*". Aceste două virgule eminesciene atrag atenţia asupra celor două mişcări, una de suprafaţă, o poleială – şi cealaltă în profunzime, în străbatere. Deci: luna nu străbate lacul din ţărm în ţărm poleindu-l, ci mai întâi îi mângâie suprafaţa, iar apoi îl „aprinde" în întregul său acvatic, îl face să aibă conştiinţă de sine, să-şi simtă singurătatea. În ce priveşte strofa următoare: „*Tremurând cu unda-n spume…*": acest lac, de aici, are viaţă, tremură de fericire, îşi simte singurătatea. Nu este un peisaj descris („pictat") aici, ci o cauzalitate, un dramatism al cosmosului. Exemplele pe care le vom da în continuare vor arăta că la Eminescu iubirea din cosmos este imensă, copleşitoare – iar faţă de această rezultantă a uriaşei lumini în expansiune, omul cu iubirea lui terestră devine mic, este cu adevărat copleşit, stă în ungherul sufletului ca spectator. Măreţia naturii constă în această iubire a elementelor, în această prindere şi aprindere a lor unele de la altele. Dorul este în cosmos, nu în bietul suflet omenesc: dorul este chiar lumină, Lumina de fapt, care împinge gândul până ce piere totul, totul. În cheia poemului „Împărat şi Proletar", omul nu este o lumină sau, mai bine zis, nu mai este o lumină – pentru că s-a uscat în el iubirea, pentru că nu mai este iubire pe pământ, candela ei nu s-a aprins încă. În fond, şi Apostolul lui Christ spune: dacă dragoste nu e, nimic nu e. Suntem însă datori cu alte exemple – şi promitem să discutăm despre „sâmburul

luminii", despre lumina în cosmos iarăşi, despre dor şi lumină – adică, din punct de vedere filologic, despre modul cum prin punctuaţie sau altfel a fost ascuns, camuflat în text, unul dintre cuvintele cheie ale liricii eminesciene.

V. „Sâmburul luminii"

Dintre locurile mai dificile din poezia antumă eminesciană mi se pare interesant de discutat, în contextul acesta al metaforei luminii, şi poziţia virgulei după primul vers din „Rugăciunea unui dac". Punctuaţia poeziei eminesciene oscilează de la editor la editor – iar în cazul ediţiilor Maiorescu, cele 11 pe care le-a îngrijit criticul, sunt schimbări şi reveniri notabile. Practic, ediţiile Maiorescu nu au fost niciodată strânse la un loc – până la efortul lui Şerban Cioculescu din anii '70 ai secolului trecut –, iar Biblioteca Academiei Române este singurul spaţiu unde se păstrează toate astfel. Se ştia sau, mai bine zis, se bănuia că sunt diferenţe între ele – dar nu fuseseră semnalate ori inventariate. În perioada interbelică este celebră polemica Ibrăileanu–Lovinescu: criticul de la „Viaţa românească" semnalează zeci de greşeli în ediţia pe care o scoate Lovinescu din poeziile lui Eminescu – iar acesta din urmă răspunde senin că n-a făcut altceva decât să reproducă ediţia Maiorescu. Lucrurile au rămas îngropate în periodice, iar ediţiile actuale din opera celor doi nu le rezolvă, ci mai mult le încurcă. Într-adevăr, din confruntările noastre reiese că E. Lovinescu foloseşte ediţia XI Maiorescu – iar Ibrăileanu îl verifică după ediţia VI. Dialogul este imposibil – fiecare dintre ei considerând că a sa este ediţia cea corectă. A se reţine însă: ediţia lui Lovinescu are şi greşeli proprii (de tipar, de neatenţie) adăugate celor din ediţia XI Maiorescu, pe care se bazează. Punctuaţia, însă, nu se abate de la cea stabilită în această ediţie de către Titu Maiorescu. Vom găsi, astfel, cele două versuri din „Rugăciunea unui dac" cu această virgulă între ele: „*Pe când nu era viaţă, nimic nemuritor, / Nici sâmburul luminii de viaţă dătător,…*". Ibrăileanu însuşi are la fel, ca şi G. Călinescu, C. Botez, Perpessicius – şi astfel a trecut textul spre noi, unde-l regăsim cu această virgulă la finalul primului vers în antologii, ediţii de consum, manuale şcolare etc.

Chestiunea este că în primele patru ediţii ale sale Titu Maiorescu nu pune această virgulă – şi că tot fără virgula respectivă a fost publicat poemul de către Eminescu însuşi în „Convorbiri literare", 1 septembrie 1879. Merită să insistăm, comparând textele. În discuţie intră regimul verbului. Textul nostru presupune, conform virgulei, repetarea: pe când nu era viaţă, pe când nu era nimic nemuritor, pe când nu era nici sâmburul luminii cel dătător de viaţă… Este o înşiruire de descrieri. Dacă revedem însă textul din „Convorbiri literare" şi din primele patru ediţii Maiorescu, şi dacă accentuăm *nici*, conform punctuaţiei, un asemenea enunţ: „*Pe când nu era viaţă, nimic nemuritor / **Nici** sâmburul luminii de viaţă dătător*" presupune desfăşurarea următorului raţionament: pe când nu era viaţă, pe când nu era nimic nemuritor (şi) nici sâmburul luminii (nu era) de viaţă dătător. Accentuarea adverbului *nici* în fluxul recitării atrage verbul lângă el. Se schimbă, astfel, cam totul – pentru că, tot gramatical, expresia „de viaţă dătător" nu mai este atribut pe lângă „sâmburul luminii" – ci nume predicativ. Cu alte cuvinte, *sâmburul*

luminii era, exista – dar nu era *de viaţă dătător*. Dar… aceasta este chiar logica poeziei şi sensul cosmologiei eminesciene. Sâmburul luminii este *arheul*, şi nu se poate imagina (concepe) momentul de dinaintea existenţei sale, lumina categorială nu poate să dispară din univers – ori nu se poate să nu fi fost cândva: în starea de *arheu* ea este eternul însuşi. Pentru a deveni însă *dătător de viaţă*, trebuie mai întâi să existe moartea în univers. Cosmogonia începe, aşadar, cu moartea, aşa cum ziua începe cu noaptea. Dacul din acest poem îşi imaginează însă situaţia când nu era moarte şi nemurire, adică creează acest cuplu de contrarii. Dar pare oarecum absurd: cum să nu fie nici moarte, nici viaţă fără de moarte (nemurire)? – Iar între ele, nici sâmburul luminii să nu fie (încă) dătător de viaţă?

Să consemnăm, deocamdată, situaţia textului în manuscrise – făcând observaţia că acestea nu ne vor da niciodată ultima soluţie, ci doar o sugestie. Manuscrisul 2306 (*O. II,* p. 75) ne dă tiparul acesta: *„Pe-atunci nu era moarte, nimic nemuritor / Nici sâmburul luminii al lumei Domnitor”*. Iarăşi: sâmburul luminii era, dar nu devenise încă al *lumii Domnitor*. Tiparul acesta mental justifică pe deplin forma definitivă din „Convorbiri literare” şi din primele 4 ediţii Maiorescu. Surpriză, însă: manuscrisul 2260 (*ibidem*, p. 81), unde poemul este intitulat „Nirvana”, are virgula dintre cele două versuri. Ea este vizibilă şi în facsimil, deşi cam greu. Acelaşi manuscris subliniază cu o linie simplă cuvintele *azi, mâne, ieri, totdeauna*. Textul din „Convorbiri” nu le subliniază, cel din ediţiile Maiorescu păstrează cu cursive *azi, mâne, ieri*, la care adaugă *unul* şi *totul* din versul următor. Vedeţi câte complicaţii… Titu Maiorescu are, în plus, de la ediţia a IX-a în sus, în loc de „Căci *unul* erau toate şi *totul* era una” – „Căci *unul* era toate…” (îl urmează numai G. Adamescu, Murnu şi deja amintitul E. Lovinescu; este o lecţiune cu implicaţii filosofice, de aceea a avut prestigiul ei – dar nu-i aparţine lui Eminescu). Aşadar, subiectul devine *unul*, el era (nu *toate*, nu ele erau unul). Vom concluziona: întrucât textul definitiv, cel din „Convorbiri literare”, nu preia sublinierile din manuscrisul „Nirvana”, este logic să presupunem că acest text definitiv refuză şi virgula după primul vers. În plus, tiparul mental din manuscrisul anterior este autoritar. Acea virgulă putea fi pusă de altcineva în manuscris – sau de Eminescu însuşi, într-o fază de studiu a formelor. Trebuie să păstrăm ultima sa voinţă expresă, cea din prima publicare a poemului, aşa cum a făcut Titu Maiorescu în primele patru ediţii ale sale. N-avem decât să „gândim realul”, cum ne spune Parmenide, adică să ne sfărâmăm cu gândurile ca să aflăm ce a vrut să spună poetul, în loc de a introduce virgule în text pentru a induce un sens logico-didactic.

În ceea ce mă priveşte, ca editor, păstrez textul din „Convorbiri” şi-l înţeleg în contextul interpretării aurei luminii din „Luceafărul”. Este vorba însă de textul „Luceafărului” publicat în *Almanahul „România Jună”,* cu destule diferenţe faţă de ediţiile Maiorescu, şi chiar faţă de „Convorbiri literare”; dar *Almanahul* are girul lui Eminescu pentru că poetul l-a ales – şi este credibil pentru că, într-o notă din introducere, redactorii declară că vor respecta scrisul autorilor. Avem, aşadar, acest *hapax legomenon* (cuvânt folosit o singură dată în opera cuiva) la Eminescu, în discursul lui Hyperion către Demiurg: *„Reia-mi al nemurii nimb / Şi focul din*

privire…”. De 10 ori, de 20 de ori treci peste text şi nu sesizezi diferența, citeşti cum ți s-a fixat în memorie: „al nemuririi nimb”. Este vorba însă de *nemurie*: nu e greşeală de tipar, pentru că ar fi trebuit să cadă două litere, nu una. Termenul este preluat întocmai de către revista „Dunărea” din Brăila, unde Al. Djuvara re-publică „Luceafărul” în iunie 1883, după *Almanahul „România Jună”*. Profesorul Gheorghe Bulgăre îl consideră o greşeală de tipar şi, dacă dă un sens vocabulei „nemurie”, acesta este „neamuri multe” (în limba românească veche are acest sens). Atragem atenția că la Ion Creangă se găseşte un termen ca „nemurind”, iar Eminescu însuşi are, în „Geniu Pustiu”, „visătorie”, un compus asemănător. Trebuie luat în considerație acest „nemurie” – deşi nu se regăseşte nici în „Convorbiri literare” (unde, însă, poemul a fost publicat în iulie 1883, fără ştirea şi voința lui Eminescu, ieşit din viața publică la 28 iunie 1883), nici în manuscrise (cât am putut să consultăm şi să descifrăm din imensitatea manuscriselor la „Luceafărul”). „Nemurire” înseamnă, *stricto sensu*: ne-murire, adică a trăi fără moarte un ciclu cosmic, o vecinicie, vezi condiția Zburătorului din „Călin”. „Nemurie”, însă, înseamnă neimplicare în ciclul viață-moarte, existență în afara acestui ciclu, în vecinicul repaus. Ar fi chiar numele lui Hyperion: Cel-pe-deasupra-mergător. Or, el îşi oferă tocmai acest nimb al *nemurii* – pentru o oară de iubire, pentru o vecinicie erotică, un ciclu cosmic întru iubire. În vecinicie el îşi va pierde, virtual, numele, va deveni Cătălin, nume pereche a celei alese. Cosmogonia eminesciană nu poate fi înțeleasă deplin fără această dihotomie „eternitate–vecie”, eternitatea însemnând o înşiruire infinită de vecii.

Eminescu poate crea dubletul nemurie/nemurire, dar nu creează corespondentul pentru nemuritor. În „Rugăciunea unui dac” însă, când spune că *nu era nimic nemuritor*, lucrurile se explică: nefiind moarte, nu era nici nemurie, nici nemurire. Dacul se raportează la începutul începuturilor, nu la segmentul unei vecinicii (situația lui Hyperion), ci la starea de dinaintea primei vecinicii.

Punctuația simplifică nepermis de mult, face textul simplist, nu simplu. Uneori, însă, ea se combină cu schimbarea unor cuvinte. Iată cum este textul în *Almanah*: „*Tu-mi cei chiar nemurirea mea / În schimb pe-o sărutare; / Dar voi să ştii asemenea / Cât te iubesc de tare; // Da mă voi naşte din păcat, / Primind o altă lege / Cu vecinicia sunt legat, / Ci voi să mă dezlege*” – discută Hyperion cu Cătălina în visul ei. Hyperion îi oferea Demiurgului „nemuria” – în timp ce Cătălina îi cere „nemurirea”, sunt paliere diferite ale ideii. Altfel, este firesc: fata îi cere „*Fii muritor ca mine*”, ea înțelege că are în față un Zburător, cum este Călin, şi-i cere să renunțe la ne-murirea sa într-o vecinicie, să trăiască omeneşte între oameni. Hyperion nu este însă un Zburător, un „înger căzut” – sau cel puțin nu este încă. El asta vrea de la Demiurg, o oară de iubire, o vecinicie, o dată cosmică de nemurire (condiția acestor îngeri îndrăgostiți în poezia lui Eminescu este oarecum aceeaşi, de la „Înger şi Demon” până la „Atât de fragedă”). Fata îi cere însă mai mult – chiar această nemurire. El constată, aşadar, în acest raționament interior, că ar avea parte de o cădere în trei trepte, îşi va pierde mai întâi nemuria, adică aura eternității pentru a intra în nemurire, adică într-o vecie, într-o oară de iubire – pe care o va pierde, de asemenea, pentru a fi simplu muritor, om al pământului.

Urmează acest raţionament, pe care l-am redat în prima punctuaţie, cea a *Almanahului*. De la Maiorescu încoace, însă, textul s-a modificat prin punctuaţie şi prin regimul lui „Da", adică noi avem astfel: *„Da, mă voi naşte din păcat, / Primind o altă lege. / Cu vecinicia sunt legat, / Ci voi să mă dezlege*". Perpessicius are curajul unei emendări pe jumătate în ediţia sa din 1939: „*Da, mă voi naşte din păcat, / Primind o altă lege / Cu vecinicia sunt legat, / Ci voi să mă dezlege*". În ediţia a doua a sa, însă, Perpessicius revine (1964) şi stabileşte textul simplu pe care-l avem şi astăzi (prefer să rescriu, cu rugămintea de a se compara cu atenţie): „*Da, mă voi naşte din păcat, / Primind o altă lege; / Cu veşnicia sunt legat, / Ci voi să mă dezlege*". Aşa aveau, în perioada interbelică, Ibrăileanu şi Călinescu – de care Perpessicius se despărţise preluând punctuaţia mai curajoasă a lui C. Botez.

Or, pentru înţelegerea sensului „veciniciei", trebuie interpretată afirmaţia dintre virgule care cuprinde versurile 2-3 în varianta *Almanahului*, a lui C. Botez şi a lui Perpessicius 1939: „*Primind o altă lege / Cu vecinicia sunt legat*". Rezultă că Hyperion îşi dă seama că va trebui să primească o altă lege, şi anume una care-l leagă de vecinicie. În punctuaţia noastră actuală (pornind de la Maiorescu), se înţelege cam anapoda: mă voi naşte din păcat, primind o altă lege – adică voi urma legea omenească născându-mă din bărbat şi femeie, o altă lege decât a mea. Este redundant, simplist. Urmează, tot în textul nostru actual: sunt legat cu vecinicia, ci merg să mă dezleg (la Demiurg, desigur). Acest „merg", această hotărâre interioară puternică, eroică, este întărită şi prin adverbul afirmaţiei de la începutul strofei: „*Da, mă voi naşte din păcat*...". Cu alte cuvinte, Hyperion a luat, deja, hotărârea înaintea dezbaterii…

Numai că tocmai acest „da" nu este adverb, nu are virgulă după el şi nu trebuia schimbat din rostul lui. Am în faţă un text poetic similar, pe care mă grăbesc să-l transcriu. Este poezia „Plouă…" de G. Bacovia, prima publicare în „Românul literar", 25 martie 1907. Inutil să vă spun, stimaţi cititori, că în ediţiile de azi ale lui Bacovia această conjuncţie adversativă a devenit tot adverb afirmativ, tot prin punerea unei virgule după el/ea. Iată textul genuin: *„Da plouă cum n-am mai văzut.../ Şi grele tălăngi adormite, / Cum sună sub şuri învechite! / Cum sună în sufletu-mi mut! // Ah, plânsul tălăngii când plouă! // Şi ce enervare pe gând! / Ce zi primitivă de tină! / O bolnavă fată vecină / Răcneşte la ploaie râzând...// Ah, plânsul tălăngii când plouă! // Da plouă... şi sună umil / Ca tot ce-i iubire şi ură / Cu-o muzică tristă, de gură, / Pe-aproape se-aude-un copil. // Ah, plânsul tălăngii când plouă! // Ce basme tălăngile spun! / Ce lume-aşa goală de vise! / ... Şi cum să nu plângi în abise, / Da cum să nu mori şi nebun ... // Ah. Plânsul tălăngii când plouă!"* Cum schimbă lingviştii limba, cum schimbă ei poezia, cum schimbă ţesătura de idei… Revenind la „Luceafărul" lui Eminescu, amintesc că, după acest „dar…" interior al lui Hyperion, poemul continuă cu scena zglobie dintre Cătălina şi Cătălin. Aici se reverberează tocmai cuvântul nostru. Mai întâi în gândul lui Cătălin: „*Dar ce frumoasă se făcu*…", apoi în exclamaţia Cătălinei: „*Da ce vrei, mări Cătălin!*" – şi iarăşi la ea: „*Dar nici nu ştiu măcar ce-mi ceri*...". Se poate vorbi de un adevărat complex al acestui adversativ „dar" – pornit din dezbaterile de

gând, interioare, ale lui Hyperion şi prelungit în viaţa vie a pământenilor. Cătălina reia, psihologic vorbind, această marcă a gândirii interioare a lui Hyperion ca pe o reminiscenţă din vis. Să tai atâta ezitare, să topeşti atâtea întrebări grele într-un *da* categoric, glorios, cavaleresc – nu cred că este lucru tocmai cuminte.

Am pornit de la lumină – şi am ajuns la cuvinte şi punctuaţie. Este oarecum firesc: trebuie să şi luminăm textul, nu numai să căutăm termenul ca atare în el.

VI. Lumină, dulce lumină

Printre aceste avataruri ale luminii în poezia eminesciană trebuie să ne oprim şi la pasajul din „Satira IV" ce descrie trecerea zilei în noapte şi care este mult, foarte mult mişcat prin punctuaţie din intenţiile autorului. Iată versurile în ediţiile noastre curente ce alimentează atâtea antologii şi manuale şcolare: „*Luna… luna iese-ntreagă, se înalţ-aşa bălaie / Şi din ţărm în ţărm durează o cărare de văpaie, / Ce pe-o repede-nmiire de mici unde o aşterne / Ea, copila cea de aur, fiica negurii eterne; / Şi cu cât lumina-i dulce tot mai mult se lămureşte, / Cu-atât valurile apei, cu-atât ţărmul parcă creşte, / Codrul pare tot mai mare, parcă vine mai aproape / Dimpreună cu al lunei disc, stăpânitor de ape*". Există, într-adevăr, un scrupul al virgulei la Eminescu – de n-ar fi s-o privim decât pe aceasta din ultimul vers: ea vrea să spună că stăpânitor de ape este codrul, nu discul lunii. Sensul nu poate fi altul decât acela că umbra codrului a acoperit în întregime apa. Este o apă care are ţărmuri, ca un lac – dar şi valuri, ca un râu; nu este, însă, nici lac nici râu, apa de predilecţie a lui Eminescu în poezie este iazul, adică ceea ce am numi astăzi o acumulare cu ecluză sau stăvilar, poetul fiind atent mai ales la „iezătură", locul unde apa se scurge către altă acumulare. Dacă ne amintim de poezia *Lacul*, chiar şi acolo apa tremură în cercuri albe, deci se mişcă, iar barca are lopeţi dar şi cârmă, deci este mişcată. Aici, în „Satira IV" avem versurile care indică o curgere a apei chiar energică: „*Ai putea să lepezi cârma şi lopeţile să lepezi, / După propria lor voe să ne ducă unde răpezi*". Remarcă, rogu-te, forma *răpezi* pe care scrierea de azi o refuză. Mai sus Eminescu are: „*ce pe-o răpede'nmiire de mici unde*", corectată de asemenea azi în „*ce pe-o repede-nmiire*", sintagmă greu de rostit datorită repetării sacadate a vocalei *e*. Când planta în această serie vocala *ă*, poetul era atent tocmai la eufonie. Mai sus, în versul prim, el mai avea o dată acest *ă* în poziţie oarecum atipică – şi-l scotea dintr-o poziţie tipică, astfel: „*Luna… luna esă 'ntreagă, se înalţ' aşa balae*". Noi avem cum am transcris mai sus: *iese, bălaie*, adică am modernizat gramatical schimbând sistemul eufonic – pentru că de un sistem este vorba – unde *e* alternează cu *ă* pentru o rostire frumoasă. Rezultatul: acea imposibilă, cacofonică exprimare „*ce pe-o repede-nmiire*" care ne face ori să ne muşcăm limba, ori să ne întoarcem buzele pe dos, cum ar zice I.E. Torouţiu. Trebuie amintit că Eminescu are şi forma *repede*, dar în câteva contexte foloseşte vocalismul *ă*, cum este aici pentru eufonie – ori în *De câte ori iubito*, unde versul 5 este „Iar peste mii de sloiuri de valuri *răpezite*" (la fel, modernizat astăzi în *repezite*). Nu ştiu dacă este neapărat diferenţă clară de sensuri, dar *valuri repezite*, cum avem azi, sugerează mişcarea, valurile reale, iar *valuri răpezite* – poate prin

atracție față de *zăpadă*, să zicem – sugerează mişcarea înghețată, înghețul care a prins valurile în mişcare.

Revenind la textul din „Satira IV”, atrag atenția că manuscrisul are formele gramaticale: *iese, bălaie, repezite.* Nu este însă pentru prima dată când manuscrisul diferă față de „Convorbiri literare”. E uşor a spune că revista avea propria ortografie, cum s-a mai spus, şi să revenim la manuscris ca voință auctorială – dar trebuie să se observe că aici, ca în atâtea alte locuri, în *Convorbiri literare* se organizează o linie eufonică, adică intenționată. Nu mă poate nimeni convinge că Eminescu voia să se citească / recite cacofonic: *ce pe-o repede-nmiire de mici unde* – mai ales când am exemplele de mai sus care arată cât de elegant plia el rostirea pe alternanța vocalică. Ce e în manuscris – sunt forme de studiu, aruncări grăbite de cuvinte pe hârtie – ultimele retuşuri sunt cele din prima tipăritură supravegheată de autor. Când „Convorbirile” erau la Iaşi, şpalturile mergeau prin poştă sau prin curier către autorii din Bucureşti, pentru corecturi, cum ştim din scrisorile lui Maiorescu.

Revenim, totuşi, la *codrul stăpânitor de ape*: cum ne vom reprezenta imaginea? Dar… cum ne vom reprezenta noi, oare, imaginea din versul 5 al citatului de mai sus: „*Şi cu cât lumina-i dulce tot mai mult se lămureşte*”?! Se lămureşte, adică, lumina dulce a lunii? Dar are luna lumină când i se zice „Ea, copila cea de aur, visul negurii eterne”? Luna este un vis al întunericului, adică este luminată de alte astre, umbra lor este lumina ei, iar negura eternă se amăgeşte, visează lumină de aur. S-ar putea lămuri luna, de vreme ce la începutul pasajului este *bălaie*, adică tulbure, iar în final va fi *disc*, adică atât de clară încât o poți lua de pe cer… Textul spune însă că se lămureşte *lumina dulce a lunii*, o situație foarte alambicată. Aici este obligatoriu să acceptăm punctuația din *Convorbiri literare*, pe care n-o susține, însă, manuscrisul 2282 (*O. II,* p. 343), şi anume acea virgulă atât de plină de sens: „*Şi cu cât lumina-i dulce, tot mai mult se lămureşte; / Cu-atât valurile apei, cu-atât țărmul par'că creşte*”. Se lămureşte, aşadar, *luna*, cum am înțeles mai sus, şi anume: se lămureşte cu cât lumina-i dulce. Rezultă că *i* din expresia *lumina-i dulce* este verb, nu pronume ca în punctuația actuală a poemului.

Avem, iată, un loc unic în poezia eminesciană: *lumina este dulce* cu sensul *se îndulceşte.* Scăpăm, astfel, de paradoxul în care a înfundat Titu Maiorescu acest pasaj scoțând virgula – şi înțelegem că este vorba de o descriere a fazelor lunii pe măsură ce lumina din bazinul cosmic se îndulceşte, adică se egalizează cu întunericul. Sesizăm că este acel timp din *asfințitul serii* care-i place foarte mult poetului. Facem imediat legătura cu alt pasaj, unde iarăşi o virgulă maioresciană ne-a dat multă bătaie de cap, din poemul „Lasă-ți lumea ta uitată”. Este vorba tot despre lumina serii târzii. Textul actual: „*Înălțimile albastre / Pleacă zarea lor pe dealuri, / Arătând privirii noastre / Stele-n ceruri, stele-n valuri*”. Virgula după versul 2 îi aparține lui Maiorescu; în „Satira IV”, pasajul de mai sus, el scosese o virgulă – aici pune una. Nu este o compensație, lucrurile se petrec după necesitatea fiecăruia în parte, dar această simetrie are rol mnemotehnic, în sensul că ne aduce de la un pasaj la altul. Maiorescu introduce o cauzalitate în natură, înălțimile se dau la o parte ca sa arate omului ceva, cu scopul de a arăta. E ca o demonstrație unde

pastelul se supune regulii horaţiene: omul stă la gura sobei, desfundă Falernul, iar natura din jur se dezlănţuie ca să-l bucure. Probabil că Maiorescu a fost obişnuit cu pastelul lui Vasile Alecsandri. Poemul eminescian genuin spune mai mult, imaginea este construită pe expresia de limbă „se deschid cerurile", înălţimile albastre sunt grămezi imense de ceruri care-şi pleacă zarea în lături, pe dealurile din jur iar privirea vede de la sine maximul şi nimimul cosmic. Personajul din „Lasă-ţi lumea" este lacul – şi el este pătruns de lumina lunii într-un mod special: „*Iată lacul… Luna plină, / Poleindu-l, îl străbate, / El, aprins de-a ei lumină, / Simte-a lui singurătate. // Tremurând cu unde 'n spume…*" (şi aici Maiorescu – urmat de editorii săi – scoate virgule, dar nu-l mai urmărim…). Lumina poleieşte lacul pe orizontală şi apoi îl străbate pe verticală, până în adâncuri, făcându-l să tremure, iar efectul este că el, lacul, îşi simte singurătatea. Pastelul eminescian spune că iubirea cosmică este imensă, gigantică, lumina o creează şi, acolo unde pătrunde, naşte singurătăţi, *id est*: face elementele cosmice să-şi simtă singurătatea categorială, că se definească / individualizeze. Iubirea nu amestecă, nu dizolvă, nu tulbură – ci este cunoaştere de sine prin lumină, *in-luminare*. În faţa acestui uriaş tablou cosmic, omul frisonează, este chiar puţin speriat. Iubirea cosmică este mult mai intensă decât iubirea omenească, în cosmos perechea umană pare simplă jucărie, este mică şi umilă, sfioasă chiar.

Aceste lucruri le spune, însă, poezia eminesciană genuină – nu textul înfăşurat în virgule sau desfăşat de virgulele necesare, după caz, de care ne servim noi astăzi. Urmărim lumina în poezia eminesciană – şi avem multe perdele de pus ori de dat la o parte pentru a limpezi privirea.

VIII. Lumina dintâi

Punctul de vârf al acestor discuţii despre lumină îl constituie cosmogonia eminesciană, iar textele de referinţă sunt „Satira I" şi „Luceafărul". Petru primul dintre ele trebuie să depăşim mai întâi ironia care-l învăluie pe „bătrânul dascăl". Inadecvarea noastră la text constă în aceea că receptăm în registru eroic figura acestui profesor de astronomie care repetă lecţia pozitivistă a secolului, încercând să vedem în el fie geniul neînţeles, fie savantul nerăsplătit cum se cuvinte de vremea sa. Într-adevăr, acesta n-a făcut altceva decât să-l scoată pe Dumnezeu din creaţie şi să pună în loc primul punct al mişcării. Această mecanică a universului se reverberează în viaţa socială prin teoria „*Unul* e în toţi, tot astfel precum *una* e în toate" – care permite fiecăruia, oricui, („ori şi cine" scrie poetul, despărţit şi cu accente retorice) să acceadă la poziţia cea mai de sus. Dacă „unu" reprezintă multiplicarea în infinit omenesc a acelui punct prim („Dar deodat'un punct se mişcă... cel întâi şi singur") – „una" este, în schimb, „soarta oarbă". Universul lui „unu" creat de savantul pozitivist are în centrul lui o stihie care organizează haotic ierarhiile, care „Ca şi vântu'n valuri trece peste traiul omenesc", dând fiecăruia posibilitatea să devină primul – dar luându-i-o în acelaşi timp, pentru că ea este aceea care ridică şi coboară indivizii. Se creează, astfel, premisele acelui „*bellum omnium contra omnes*", „lupta tuturor împotriva tuturor" – situaţie pe care o găsim

descrisă în toată opera socială a lui Eminescu. Poetul numeşte „Satiră" acest poem tocmai pentru că satirizează, nu este – nu poate fi – de acord cu teoria ca atare. Mai mult: el „textualizează", cum am zice astăzi, luând de ici, de colo fragmente din care construieşte teoria. Interesant între toate este versul 45, pe care noi îl avem redat astfel: „Fu prăpastie? genune? Fu noian întins de apă? / N-a fost lume pricepută şi nici minte s-o priceapă". Aici Eminescu are, în manuscris şi în „Convorbiri literare", accent grav pe *–u* de două ori: „Fù prăpastie? genune? Fù noian întins de apă?" Titu Maiorescu le scoate, (şi în loc de *genune* pune *genună*, cu iz poetic) – iar după el rămân scoase la toţi editorii. S-ar putea crede că acest accent grav pentru perfectul simplu este ortografic, dar în scrisul lui Eminescu el nu e permanent, ceea ce indică intenţia autorului de a accentua sau nu. De pildă în „Strigoii", v. 182: „Pe ea o ţine-acuma ce fu a morţii pradă" nu este accentuat pentru a nu forţa ritmul (de aceea nu pune nici virgulă după *acuma*), nici în *Mortua est*, v. 66: „Au moartea ta înger de ce fu să fie", din aceleaşi considerente – dar în *Epigonii*, v. 33 este accentuat: „Viaţa-i fù o primăvară, moartea-o părere de rău" (aici Maiorescu păstrează accentul pe *–u* în toate ediţiile). Să privim ultimul exemplu: accentul cere intonaţie cu sensul: viaţa, cât despre ea, a fost ca o adevărată primăvară – pe când moartea, ca o simplă părere de rău, ceva nesemnificativ, simplu, uşor.

Revenind la „Satira I", este evident că accentele dau sens: ce-a fost la început, a fost aia, a fost aia, a fost aia? Se discută variantele date de unii şi alţii, soluţiile discutate: prăpastie sau genune? noian de ape? – iar el, savantul, spune că n-a fost nimic din toate astea, nu s-a priceput lumea, să vă arăt eu: a fost un punct care s-a mişcat, etc. Autorul îl sancţionează aspru pe acest savant pozitivist, dar ne vine nouă greu să-i înţelegem pedeapsa: „Mâna care-au dorit sceptrul universului şi gânduri / Ce-au cuprins tot universul încap bine'n patru scânduri...": pe acest refren putem urmări retrospectiv, în amănunt, detaşarea poetului de savantul său (e uscăţiv, friguros, gârbovit – o caricatură a lui Atlas care „sprijinea cerul pe umăr" – pe când el „sprijină lumea şi vecia într-un număr", aici accentul în vers căzând pe *i*, ca în „prăjină"). Cu ironia discursului ne mai întâlnim la *Împărat şi proletar*, unde cuvântările Proletarului (iarăşi preluate de către noi, inerţial, în registru eroic – şi uneori puse chiar pe seama gândirii teoretice a lui Eminescu însuşi) sunt ridiculizate până la bătaie de joc uneori (vezi gramatica greoaie, termenii preţioşi etc.).

În „Satira I" avem însă acest final al unei „vecinicii" din şirul imaginat de către savant: „*Soarele ce azi e mândru el îl vede trist şi roş / Cum se'nchide ca o rană printre nori întunecoşi, / Cum planeţii toţi îngheaţă şi s'azvârl rebeli în spaţiu, / Ei, din frânele luminii şi ai soarelui scăpaţi /.../ Timpul mort şi'ntinde trupul şi devine vecinicie*". Atenţie: nici o ediţie nu rezolvă (şi nu atrage atenţia asupra textului) dezacordul „*ei... scăpaţi din frânele luminii şi ai soarelui*". Se păstrează astfel şi în manuscrise: poate fi vorba de „planeţii, şi ai soarelui", „chiar şi ai soarelui" (sau de un acord cu un presupus *frân* de genul masculin pentru *frâu*, care este însă neutru). Trecem, dar constatăm că această „rebeliune" a planeţilor, această scăpare a lor din frâul luminii este contribuţia eminesciană la teoria

„big-bangului". O eră cosmică, o „vecinicie" (în sensul „Satirei I" – „o vecie'ntreagă") se consumă prin arderea de tot a stelelor – dar prin păstrarea „planeților" în stare rebelă. Lumina nu mai are putere de frâu, nu mai stăpâneşte „ţâţânile lumii", nu mai are „rază" („*Căci era un întunerec ca o mare făr' o rază*"). Acesta nu este, aşadar, sfârşitul definitiv al lumii, ci doar încheierea unui ciclu – după care va începe altul, „vecinicia" următoare.

Nu putem să nu facem legătura cu discursul Demiurgului din „Luceafărul": „*Un soare de s'ar stinge' n ceri / S'aprinde iarăşi soare*". În „Mortua est!", poetul era sceptic: „*Când sorii se sting şi când stelele pică / Îmi vine a crede,* că toate's nimică*.// Se poate ca bolta de sus să se spargă, / Să cadă nimicul cu noaptea lui largă...*". Iată cum nimicul nu este *kenos*, vid, gol – ci are consistență, este „ceva". Spre deosebire de sori care se sting şi se reaprind, fiind pulsații ale luminii care se consumă şi se redefineşte – „stelele" cad, iar „planeții" se azvârl rebeli în spaț. Hyperion este, cum zice Demiurg: „*Noi nu avem nici timp nici loc / Şi nu cunoaştem moarte*"; „*Iar tu Hyperion rămâi / Oriunde ai apune*". El are această condiție a planetului rebel, poate scăpa din frânele luminii, probabil că vrea să scape din aceste frâne – dar nu se dizolvă, nu se stinge într-o (după o) vecie. În acest sens, cuvintele Demiurgului sunt foarte importante: „*Cere-mi – cuvântul meu de 'ntâi*". Acest cuvânt de început este convenția, legământul, „legarea": Demiurg conjură planeții să înceapă o nouă vecie/vecinicie, îi leagă în cuvântul de 'ntâi. Şi încă: în acest sens cele două versuri pe care le aflăm în ediția Titu Maiorescu sunt adevărate, în spirit eminescian şi, poate, scrise chiar de către Eminescu: „*Tu eşti din forma cea d'intăi, / Eşti vecinică minune*". Într-adevăr, Hyperion face parte din lumea planeților, nu se stinge ca sorii, „resare" împreună cu această „întreagă lume", participă la Cuvântul dintâi al Demiurgului.

În virtutea acestui dat teoretic ce reiese din analiza cosmogoniei şi cosmologiei eminesciene, eu păstrez, în ediția mea, lecțiunea din *Almanahul „România Jună"*, acel *hapax legomenon* eminescian „nemurie". Dorința lui Hyperion este aceasta: „*Reia-mi al nemurii nimb*" (toate celelalte ediții au „al nemuririi nimb", numai D.H. Mazilu atenționează în notă că *Almanahul...* are „al nemurii", dar nu comentează). Eminescu creează dubletul „nemurie/nemurire", asemănător întrucâtva cu dubletul din limba germană „umsterblich/unsterblich" (după cum îmi atrage atenția dl Dan Pop, distins traducător al poetului în limba germană, căruia trebuie să-i mulțumesc o dată în plus – rugându-l, însă, idem să-şi continue investigațiile urmărind mai ales traducerea Mitei Kremnitz). Nemurire, nemuritor – se referă la viața fără de moarte, viața continuă într-o vecinicie. Ce vrea, în fond, Hyperion de la Demiurg? Să fie un Zburător, cum este Călin, de pildă, adică să rămână nemuritor printre muritori. Să i se dea „o oară de iubire", o vecie erotică. „Nemurie", însă, se referă la ciclul viață-moarte, înseamnă neimplicare în acest ciclu, nepătrunderea în cerc, starea deasupra, mergerea pe deasupra lui. Hyperion cedează acest nimb al nemurii, renunță la condiția sa de planet care-i oferă posiblitatea să treacă dintr-o vecie într-alta – şi cere, în schimb, nemurirea printre pământeni. În acest sens, Demiurgul nu-i poate satisface cererea pentru că în vecia următoare îi va lipsi un planet, lumea nu se va putea reaşeza completă în cuvântul

dintâi. Rezultă încă o dată – dacă putem să-i zicem aşa – „liberul arbitru" al planeților, ei pot sau nu să participe la convenție. Demiurg are darul convingerii prin înțelepciune, dar nu dă poruncă, nu poate să oblige. Hyperion ar fi putut să cadă, în sensul că avea, are puterea aceasta – dar este convins să rămână în nimbul său. Ce-l convinge? Soarta, norocul. El înțelege că în nicio condiție nu are acces la acestea: „*Ce-ți pasă ție, chip de lut / Dac'oi fi eu sau altul*". Cu punctuația eminesciană (pe care am analizat-o într-un text al nostru anterior) – dacă el va prinde chip de lut, dacă se va naşte din păcat – nimic nu-i garantează că va fi lângă această ființă pe care acum o iubeşte, că ea îl va recunoaşte drept imaginea din vis şi că-l va iubi. Poate fi un nemuritor oarecare printre oameni, cum este Călin – urmând să caute, să găsească etc. Asta îl convinge să renunțe – şi să fie împăcat cu nemuria sa. Lumina îl ține în frâne înțelepte.

IX. Reformele trec, limba rămâne. Cazul *chipului de lut*

Este momentul, credem, după atâtea exemple de inadecvare a edițiilor la textul eminescian genuin, să readucem aminte cititorului binevoitor câteva chestiuni care țin de drumul nostru, adică de „metodă" ca sens al cuvântului (de la *meta* şi *odos*, „îndrumare"). Mai întâi, prin restituirea formelor şi punctuației eminesciene noi nu dorim în mod expres să impunem ori să expunem unui proces de intenții reformele ortografice succesive din ultimul secol. Dorim doar să separăm poezia de limbajul comun în privința scrierii, cu scopul de a proteja muzicalitatea, retorica interioară a textului, grafica exterioară a scrisului – adică tot ceea ce ține de frumosul artistic avut în vedere în mod expres de către autor, fie că este el Eminescu, Alecsandri, Macedonski ori alt poet clasic român. Punctuația, pe de altă parte, reprezintă amprenta sensului dorit de autor şi trebuie înțeleasă, nu îndreptată. Încă din 1828, Ioan Heliade Rădulescu este cel care afirmă, în *Gramatica rumânească*: *„Dar fieşte ce limbă îşi are ortografia sa şi aceea a stătut mai norocită care s-a supus la mai puține reguli. Punctuația numai a stătut şi este tot aceea la toate limbile, pentru că oamenii tot într-un fel se gândesc, şi mişcările şi opririle lor în vorbe sunt tot acelea. Cel mai delicat şi cu gândire lucru în ortografie şi care face cinste duhului omenesc este punctuația: ea desparte şi face chiare* /clare/ *judecățile noastre, arată şirul şi relația lor şi ne face şi să înțelegem şi să ne facem înțeleşi în scrierile noastre; şi ea singură împlineşte sfârşitul pentru care s-au aflat regulile ortografiei, mai vârtos în limbile cele vii. Toate celelalte nu sunt decât o pedanterie şi o lipsă în gândul şi duhul omenesc, adică un semn de necunoştință a folosului sfârşitului ortografiei".* (Ediția d-nei Valeria Guțu Romalo, Edit. Eminescu, 1980, p. 33–35). Revenind la viul nostru, putem spune că punctuația se dirijează prin semne – care au, în principiu, acelaşi rol ca semnele de circulație: stânga, dreapta, înainte, înapoi etc. Este de la sine înțeles că aceste convenții general umane sunt mai importante decât dexteritățile fiecăruia în a mânui vehiculul, şi în acest sens vom înțelege, ca Heliade: ortografia şi toate celelalte nu sunt decât o pedanterie, adică – învățate fără scop, fără „sfârşit", duc la simplă podoabă fără scop.

Una este, însă, să discuți în termeni de generalitate – şi alta să specifici, să vorbeşti despre sensul punctuației la un moment dat ori la un anumit scriitor. Această coborâre din general a îndreptățit schimbarea punctuației în poezia lui Eminescu – spunându-se că în cutare loc se întrevede o logică nemțească, în cutare altul poetul n-a fost atent etc. Schimbările s-au făcut tacit, adică sensurile noi s-au imprimat textului fără atenționare – ceea ce ne face, astăzi, când încercăm să comparăm, să fim foarte încurcați: cum e posibil ca autorul (Eminescu, dar şi Alecsandri, Macedonski etc.) să fi semnalizat în sus şi editorii săi s-o fi luat în jos, etc.?

Dintre miile de exemple (ce se regăsesc în notele noastre editoriale), unul singur aducem aici în discuție: vorbele lui Hyperion din finalul „Luceafărului". Textul nostru actual, stabilit de Titu Maiorescu şi respectat în mod tacit de toți editorii, este acesta:

Ce-ți pasă ție, chip de lut,
Dac-oi fi eu sau altul?

În *Almanahul „României June"*, unde se publică prima dată poemul (iar *Almanahul „României June"* pune o notă sub „Introducere" unde declară că păstrează intact textul colaboratorilor) – a doua virgulă pentru regimul vocativului, ca şi semnul întrebării din final, lipsesc:

Ce-ți pasă ție, chip de lut
Dac-oi fi eu sau altul,

Trăind în cercul vostru strâmt
Norocul vă petrece.
Ci eu în lumea mea mă simt
Nemuritor şi rece.

Diferențele sunt enorme: tradiția Maiorescu apozitează: *ce-ți pasă ție, chipule de lut; tu eşti chip de lut* – pe când textul genuin arată dilema lui Hyperion, acel „*Da mă voi naşte din păcat*" anterior al său (cu sensul „*Da* pentru *dar, dară*", vezi mai sus). Sensul acesta din *Almanah* se apropie până la identitate de manuscrisul 2275 B, pe care Perpessicius îl redă în vol. II al ediției sale, la Versiuni şi variante, p. 408:

Tot una-ți este chip de lut
Dac-oi fi eu sau altul

Într-o altă ciornă manuscrisă, încă mai explicit:

Ce-ți pasă ție din pământ
Dac'oi fi eu sau altul.

În loc de-a dispreţui sau culpabiliza femeia, este mai productiv să urmărim această constatare a lui Hyperion, care îl face să renunţe la naşterea din păcat arătându-i că astfel s-ar supune sorţii, norocului: ce-ţi pasă ţie dacă eu sau altul va fi chip de lut. Hyperion ar coborî printre oameni, s-ar reda unui trup, unui chip (înfăţişare) de lut – dar, atunci, cum îl va deosebi Cătălina pe el, cum va face deosebirea între el şi altul, el le va semăna tuturor, cum îi spune chiar Demiurg: „*Tu vreai un om să te socoţi, / Cu ei să te asameni?*"; vezi situaţia inversă în „Pe lângă plopii fără soţ": „*Căci azi le semeni tuturor / La umblet şi la port*" – unde femeia s-a deghizat din înger în om.

Am ales acest exemplu cu scopul precis de a arăta dificultăţile unor confruntări de texte de acest fel. Într-adevăr, după zeci de confruntări succesive între ediţii şi manuscrise, această virgulă maioresciană la *chip de lut* tot n-am sesizat-o, iar în ediţia mea la „Luceafărul", din 1999, n-am comentat-o. Abia la o revenire de rutină pentru o corectură la textul destinat „Bucovinei literare", revista care-mi găzduieşte de câţiva ani buni aceste observaţii filologice, ne-a sărit în ochi, cum se zice. Este o constatare fermă: textul poeziei antume eminesciene ni s-a imprimat tuturor în memorie după lecturile prime repetate, a devenit oarecum ca un şanţ pe placa de patefon a memoriei noastre poetice şi refuzăm aproape instinctiv ceea ce schimbă traseul, semnele adevărate care însoţeau drumul făcut de către autor.

Este, în egală măsură, şi un avertisment: asemenea scăpări din vedere sunt inerente. Poate şi de aceea punctuaţia unui text – mai ales cea a unui text clasic – trebuie păzită cu străşnicie. Straja la texte ar trebui să fie funcţia de bază a editorului – în loc să se gândească la fiecare pas cum poate schimba fără a fi simţit. Aşa a înţeles I.L. Caragiale rostul unei ediţii. Altfel, din ne-simţit – editorul poate deveni foarte lesne, pe nesimţite, cum socoteşte însuşi – nesimţit.

X. „Famenii" lăudători

Primul care se ridică împotriva schimbării textului de către editorii lui Eminescu este, aşadar, I.L. Caragiale, într-o intervenţie care este de obicei citată fragmentar, destul de timid, dar neverificată. Mai întâi, în iulie 1890, la un an de la moartea poetului, Caragiale publică în ziarul *Timpul* „Ironie", o amintire, care va fi reluată cu multe modificări de către el însuşi în volumul *Note şi schiţe*, 1892. În acelaşi volum de *Note şi schiţe* el adaugă alt text: „Două note", justificându-se pentru că a citat finalul „Scrisorii II" de Eminescu altfel decât se ştia de către cititori, aşa cum a fost auzit poemul în Junimea, nu cum a fost cenzurat după aceea în *Convorbiri literare* şi în ediţia Maiorescu. Acest al doilea text este foarte important, şi-l redăm fără croşetele obişnuite la editorii lui Eminescu: „*Versurile citate la pagina 19 sunt exact acele pe cari Eminescu le-a citit în Junimea. Mai târziu s-a făcut modificarea lor după observaţiile şi cererea câtorva persoane din cercul acela, a căror sensibilitate extremă se simţea jignită de expresiile prea viguroase, prea crude, ale poetului. El – se ştie bine aceasta – a făcut concesiune delicateţii acelora şi a îngăduit să se toarne în veninul lui nativ şi sincer puţină*

*apă de trandafir … să i se schimbe **Famenii** în **Oamenii** şi **scârbi** în **mâhni**; dar nu din toată inima a făcut această concesiune, deşi, în discuţia fără şir şi nici căpătâi ce se iscase, ca de obicei, după citirea poemei, stăruise şi „votase" pentru modificarea anodină şi o damă la care el ţinea foarte mult în acel timp.*

*Le spun acestea ca să nu se crează de către public – mai puţin iniţiat în ale mişcării literare – că ar fi citaţiunea de mai sus o falsificare: este o variantă originală, aceea anume la care ţinea poetul, o variantă ce mi se pare – /mie/ care am groază de „apa de trandafir" – cu mult preferabilă celei puse în vânzare de domnii editori. Eminescu nu era androgin, era bărbat; el pe impotenţii intelectuali nu-i considera ca **oameni**, ci ca **fameni**, şi de aplauzele lor nu s-ar fi **mâhnit** – se **scârbea**. Dar la varianta asta **cedase el cel puţin**, sub ce influenţă – nu ne pasă… Mai târziu însă s-a petrecut ceva mai rău… mai târziu pe când artistul era cu mintea bolnavă s-a făcut în opera lui publicată în volum îndreptări, purgări şi omisiuni cu desăvârşire arbitrare. Eu crez că asta trebuie relevat.*

Editorii sunt liberi să tragă câte exemplare vor, să le vânză cum şi cât le place, să profite de munca şi de pe urma sărmanului pierdut cât pot, sunt liberi; să rămână negustorul cinstit, şi câştig bun să-i dea Dumnezeu, dar să stea la taraba lui şi să nu s-amestece a poci opera artistului. (…) Care artist, care om de bun-simţ şi de treabă ar îndrăzni să ia un penel şi să îndrepteze o trăsură măcar a unui Rafael, să prefacă numai o măsură a lui Beethoven, ori să potrivească coapsa lui Apolon sau şoldul unei Venere după personala lui judecată şi după pornirea gustului său actual? Lucrarea ce un artist ca Eminescu o lasă este, cu toate calităţile şi defectele ei, ceva sfânt, fiindcă-n ea se întrupează pipăit, şi pentru o viaţă mai durabilă decât a neamului său întreg, gândiri şi simţiri de veacuri ale acestuia, şi de aceea, fără teamă de exagerare, s-a putut zice că o aşa lucrare este patrimoniul omenirii întregi, nu numai a unui neam.

Şi aşadar a pune mâna fără sfială pe o asemenea lucrare cu calităţi eterne şi a cuteza s-o potriveşti sau s-o mai ciopleşti, după trecătorul tău gust şi cu competenţa ta discutabilă – discutabilă pentru că e negativă faţă cu realitatea evidentă şi palpabilă a monumentului ce-l judeci, discutabilă /,/ fie ea cât de autorizată în părerea-ţi proprie şi a câtorva clienţi /,/ – va să zică a mutila lucrarea de artă pentru restul fără capăt cunoscut al lumii şi vremii este a te face vinovat de o faptă reprobabilă, este, cu un cuvânt, o profanare… Iar de profanare nu e capabil decât un om fără inimă şi cu spiritul îngust, un om care niciodată nu se poate uita pe sine, care nu poate avea nici o ridicare de suflet pe deasupra egoismului strâmt, nici o emoţie… cum să zic? Impersonală – ca să întrebuinţez şi eu nişte platitudini platonice scoase de curând iar la modă – nici un fel de respect chiar când se află în faţa lucrurilor sfinte… fiindcă n-are, fiindcă nu poate avea nimic sfânt pe lume…"

Am citat după mica babilonie care se cheamă *Corpusul receptării critice a operei lui Eminescu*, Vol. I, Editura Saeculum I.O., 2002 (până acum au apărut 27 volume), şi merg, deocamdată, pe mâna editorilor, punând doar cu litere de alt fel expresia „cedase el cel puţin" pentru a se înţelege accentul logic în frază – şi cele două virgule între paranteze drepte. Citând fragmentar partea referitoare la filolo-

gie, Perpessicius atrăgea atenţia în 1943 că aceste schimbări *„au prilejuit lui Caragiale violenta ieşire împotriva Junimei şi a lui Maiorescu”* (*O. III*, p. 267). Acest fel de defini ţinta este liniştitor şi invită la istorie literară, relaţiile lui Caragiale cu Junimea şi Maiorescu în 1892, etc., distrăgând atenţia de la textul ca text. După cum vedem, într-adevăr Conu Iancu vorbeşte de editori în general – dar îl parafrazează pe Maiorescu şi se referă la ediţiile existente, acelea scoase cu girul criticului. La ora de faţă pot fi date oricând cinci-şase exemple de editori actuali, arătând cu zeci de trimiteri că se pun, de bună voie sau nu, sub „violenta ieşire” de mai sus – iar dacă iau manualele şcolare, mai ales acelea pentru elevii mici, exemplele sunt legiune.

Să revenim însă la chestiune, la textul în discuţie. Ceea ce Caragiale numeşte „apă de trandafir” vom vedea imediat că este, dimpotrivă, „v.i.t.r.i.o.l.”, ca-n comediile sale, pentru că Eminescu a acceptat, într-adevăr, schimbările (este vorba numai de *Oamenii* pentru *Famenii*, cum observă şi Perpessicius, *loc. cit*, verbul *m-ar scârbi* apărând doar într-o variantă manuscrisă colaterală a textului – şi neavând mare relevanţă) –, dar a organizat o altă retorică a textului la publicarea în revistă. Manuscrisul, respectat de Perpessicius, mai puţin *Famenii*, este astfel:

De-oiu urma să scriu în versuri teamă mi-e ca nu cumva
Famenii din ziua de-astăzi să mă’nceap’a lăuda…
Daca port cu umilinţă şi cu zâmbet a lor ură
Laudele lor desigur, m’ar mâhni peste măsură.

În acest enunţ, cuvântul greu, accentuat, în jurul căruia se organizează discursul, este *Famenii* – iar Caragiale pune chiar accentul grav pe *a* când îl citează – şi sensul devine că ei, famenii mă vor lăuda, nu toţi oamenii, aşa cum nu toţi oamenii sunt fameni. Famen („desfrânat, decăzut, efeminat”, din lat. presupus *feminus*) este echivalent cu ceea ce Conu Iancu numeşte „androgin”; noi, azi, spunem homosexual cu nuanţa „bisexual”. Poetul acceptă scoaterea cuvântului (pe care-l vom regăsi, însă, în „Scrisoarea III”, cum se ştie) – dar în *Convorbiri literare* organizează versurile astfel:

De-oiu urma să scriu în versuri, teamă-mi e ca nu cum-va
Oamenii din ziua de-astăzi să mă’nceap’ a lăuda
Dacă port cu uşurinţă şi cu zâmbet a lor ură,
Laudele lor de sigur m’ar mâhni peste măsură.

Schimbările sunt simple, şi uşor de înţeles – dar editorii nu ţin seamă de ele. În loc de *teamă mi-e* poetul face legătura invers: *teamă-mi e* şi, în plus, desparte în silabe: *nu cum-va*. În faza din manuscrise lectura era netedă, ca să iasă în evidenţă *Famenii* de mai jos – pe când în revistă se rup cuvintele pentru alte accente: acel „nu cum-va” este şuierător, ameninţător, cu sensul „ca nu carecumva”, „în niciun caz nu”. Pentru a ieşi acest sens se scoate accentul secundar din ligatura *mi-e*: se rostea sacadat „tea-mă // mi-e-ca// nu-cum-va F***a***menii” (aici, puternic: e cuvântul

forță) – iar acum se rostește „teamă-mi // e ca // nu cum-// va Oamenii…" (*nu* şi *cum* – rostite puternic, egal, amenințător). Ca o indicație: *de sigur* de mai jos se scrie tot dezlegat, autoironic. Maiorescu păstrează în primele ediții ca în *Convorbiri* (*teamă-mi e ca nu cum-va*; în edițiile VI-XI are *să'nceap' a mă lăuda)* – deci acceptă aranjarea textului de către poet după scoaterea termenului dur din discurs. Caragiale nu face comparațiile, reține doar *Famenii* accentuat şi-l montează în aranjamentul ediției princeps. Editorii lui Caragiale nu se interesează câtuşi de puțin de aceste lucruri, fiind preocupați exclusiv să redea citatele din Eminescu în edițiile actuale. După el, Ioan Scurtu (1908) va reintroduce „famenii" respectivi – dar toți editorii – inclusiv Perpessicius, desigur (care schimbă doar apostrofurile, având *să mă 'nceap'a* față de *să mă'nceap' a*; oricine poate judeca diferența de accente) – vor lega, regulamentar: „cumva", „ desigur". Ceea ce numim îndeobşte retorica textului se pierde. Aranjamentul retoric al poetului şi (aici, nu în multe alte părți) al primului său editor propune o adresare apăsată, ruptă, şuierătoare – şi generalizatoare, de fapt: nu numai „famenii", ci toți „oamenii din ziua de-astăzi" sunt refuzați de la acele laude.

Caragiale însuşi are foarte multe grafii neconvenționale: vocale duble pentru rostirea prelungită, cuvinte despărțite în silabe etc. Vom da exemple din edițiile sale, făcute de el însuşi – pentru că în edițiile noastre actuale aceste grafii sunt netezite după normele lingviştilor. Întreaga noastră literatură clasică ne însoțeşte prin timp, pe noi şi pe copiii, nepoții, strănepoții noştri – aşa cum i-a însoțit şi pe părinți etc., prin editori care se supun normelor specialiştilor – ori prin specialişti care impun editorilor norme: luați-o cum vreți, e un „palindrom" existențial la urma urmei – dar observați, rogu-vă, că responsabilitatea este difuză, vina de „atimie" (profanare, cum spunea Conu Iancu la 1892) nu mai poate fi aplicată strict cuiva: este a tuturor – şi a nimănui. E o stare de coşmar – şi vom persista dând în continuare exemple pentru a arăta că atât viața cât şi opera lui Eminescu se cosmetizează cu sistem, sunt ținute ca într-un adevărat infern mereu contemporan cu noi… Parcă ne-ar aştepta, parcă-l ajungem tot citindu-i şi recitându-i.

MAESTRUL ŞI MARGARETA: SCURTĂ PERSPECTIVĂ JUNGIANĂ ASUPRA PERSONAJULUI WOLAND

RADU BĂLĂUȚĂ

Archetypes in *The Master and Margarita*: A Brief Jungian Perspective on the Nature of Woland. There is still much that can be written on Mikhail Bulgakov's seminal work, *The Master and Margarita*, as can be demonstrated with several recent papers published with the intent of studying it through the lens of Carl Gustav Jung's archetypal theory. Although the general consensus appears to be that there is one single major archetype that corresponds to each discussed character, this article aims to demonstrate the multivalent nature of Woland (in particular, of a character defined by several pairs of opposites) by identifying and underlining certain traits that link him to the Jungian images of the Father, the Wounded healer and the Trickster.

Key words: Mikhail Bulgakov, *The Master and Margarita*, Carl Gustav Jung, jungian archetypes, Woland, Father, Wounded healer, Trickster.

Introducere

Este, adeseori, dificil să putem privi opera fără a lua în calcul autorul. În cazul anume al lui Mihail Bulgakov, al cărui roman „Maestrul şi Margareta" atinge adeseori tema schizofreniei, această abordare nu poate fi ignorată. Dacă personajele, interacțiunea lor şi universul literar îşi găsesc atât geneza, cât şi coloratura emoțională în psihismul autorului, pentru a trata cu mai mare precizie subiectele puse în scenă în scrierea care face obiectul acestei lucrări, vom propune o abordare psihodinamică – mai precis, teoria arhetipală a lui Carl Gustav Jung – pentru a pune în lumină anumite valențe ale unui personaj care, fără a fi un protagonist *de facto* sau *de jure* în cadrul desfăşurării acțiunii propriu-zise, are un rol central în ceea ce priveşte atât activarea, cât şi manifestarea efectivă a elementelor care alcătuiesc cartea propriu-zisă.

Întrucât această temă apare frecvent în opera de referință, vom avea de subliniat anumite aspecte privind psihopatologia în cadrul universului literar tratat; totodată, vom avea în vedere contextul socio-politic din cadrul căruia scrie autorul – şi care, de altfel, se regăseşte, în mare parte, în spiritul romanului. Astfel, personajele din romanul lui Bulgakov ajung să cunoască „nebunia" nu din contactul propriu-zis cu numinosul, ci ca urmare a perceperii impactului pe care acesta îl are asupra lor şi în raport cu mediul lor înconjurător – cu excepția notabilă reprezentată de Maestru, a cărui internare în clinica de psihiatrie se datorează unui

conflict cu un sistem social care se apără, rigid şi fără a discrimina, în faţa oricărui stimul pe care îl percepe ca având un potenţial distrugător. Analogia dintre acesta şi psihicul uman, ale cărui defense acţionează în aceeaşi manieră, este, prin urmare, previzibilă. Din această perspectivă, apariţia lui Woland şi a adjuvanţilor săi în Moscova sovietică poate fi tratată ca o presiune a Sinelui asupra unui Eu periculos de autorestrictiv; pe de o parte, în opoziţie cu ateismul impus de regimul acelor vremuri, dar, pe de alta, într-un mod contrar dogmelor creştin-ortodoxe pe care acesta vine să le înlocuiască. Nu este menţionată nicăieri, în mod explicit, cauza materializării Satanei şi a suitei sale în acel context spaţio-temporal, în afara tradiţiei balului, dar putem observa efectele pe care apariţia lor le-a avut: dincolo de flăcări, de gloanţe şi de furtuna cataclismică, cei care au luat contact cu aceste entităţi supranaturale au avut posibilitatea de a învăţa lecţii de viaţă sau de a se vindeca de unele răni suficient de adânci şi de dureroase încât să ajungă să îi definească. În alte ipostaze, la nivel macroscopic, apoi, anumite sisteme s-au putut reface ca urmare a înlăturării unor persoane dăunătoare din cadrul lor. Nota bene, acest lucru nu se datorează intenţiei vizitatorilor nepământeni; felul în care anumite persoane atrase de energia arhetipală manifestă (şi altele, mult mai frecvente, expuse fără voie la efectele sale) defineşte felul în care sufletul, mintea şi conduita celor care au avut de-a face cu ei se modifică.

În favoarea opţiunii acesteia vine tema jungiană a dualităţii arhetipale, pe care Ann Casement[1] o identifică în cadrul perioadei astrologice de 2000 de ani a Peştilor, care se poate regăsi în numeroase aspecte ale cărţii[2] (spre pildă, disputa dintre Mihail Berlioz şi Ivan Nikolaevici, care surprinde separarea abordărilor atee şi teistă din spaţiul sovietic, universul protagoniştilor denumiţi în titlu, cele două planuri narative – Moscova secolului al XX-lea şi Ierusalimul din perioada lui Iisus Christos, cuplul realizat între Koroviev – Fagot şi Behemoth, diferenţa de perspective dintre Diavol şi Dumnezeu, paralela dintre viaţa Maestrului şi parcursul unei zile obişnuite la Casa Griboedov et al.), dar şi abordarea de pionierat pe care Carl Gustav Jung a avut-o în raport cu psihopatologia schizofreniei, concept menţionat în repetate rânduri de către Bulgakov.

Woland şi arhetipul Tatălui: norme, reguli şi definirea cadrului

Dacă, pe plan uman, complexele matern şi, respectiv, patern se formează în jurul unor afecte manifestate în raport cu părintele în cauză[3], nucleul arhetipal pe care îl prezintă ambele se centrează în jurul rolului pe care îl joacă fiecare dintre părinţi. Astfel, folosindu-se de aceeaşi temă a dualităţii, Andrew Samuels[4] identifică

[1] A. Casement, *Post-Jungians Today*, London, Routledge, 1998, p. 153.
[2] M. Bulgakov, *Maestrul şi Margareta*, trad. de Natalia Radovici, Bucureşti, Editura Humanitas, 2001.
[3] D. Sedgwick, *Introduction to Jungian Psychotherapy: The Therapeutic Relationship*, New-York, Brunner-Routledge, 2001, p. 35.
[4] A. Samuels, *Jung and the Post-Jungians*, London, Routledge & Kegan Paul plc, 1985, p. 25.

figura Tatălui ca fiind, pe de o parte, tatăl puternic, susținător, admirat şi, pe de alta, fie tatăl tiranic, dominator, castrator, fie tatăl slab şi cu rol minimal în creşterea copiilor.

Având aceasta în vedere, vom trata, pentru început, persoana lui Woland ca atare: condiția sa de lider, vocea sa extrem de joasă, spada care îl însoțeşte pe o bună parte a cărții (simbol falic), asocierea sa cu Focul (prin pielea arsă de soare şi căldura neobişnuită a pielii) şi predominanța elementelor frapante pe partea dreaptă, asociată acestui principiu, stau ca dovadă pentru masculinitatea sa evidentă, dar sublimată (neavând aici de a face, spre pildă, cu noțiunea de *bon sauvage* specifică romantismului literar). Sursa efectivă de referință pe care o au atât fiul, cât şi fiica pentru a-şi forma o imagine asupra masculinității este tatăl, a cărui influență o ajută pe fiică să îşi accepte feminitatea ca fiind o parte esențială a sa şi să şi-o pună în valoare (ipostază pentru care vom avea în vedere metamorfoza Margaretei Nikolaevna în „vrăjitoare" prin intermediul alifiei magice oferite de Azazello, agent al lui Woland, dar şi rafinarea abilităților şi conduitei sale sub influența acestuia), în vreme ce fiul îşi defineşte în mod decisiv identitatea masculină în raport cu imaginea pe care o are asupra tatălui, aşa cum, de exemplu, Maestrul, revitalizat de prezența paternă a lui Woland, revine la existența idilică alături de Margareta.

Dacă valența tatălui dominator se manifestă prin ipostaza de amfitrion pe care personajul tratat o are atât în apartamentul lui Mihail Berlioz, pe care îl ocupă după moartea acestuia, cât şi în cadrul balului care formează intriga celei de-a doua părți a romanului, putem observa că aceasta nu este polarizată pozitiv sau negativ, fiind o simplă stare de fapt pe care celelalte personaje fie o acceptă din capul locului, fie ajung în cele din urmă să o accepte. Pe de altă parte însă, Woland îşi manifestă o cu totul altă latură, una necruțătoare, marcată prin absoluturi, care se vede cel mai bine în cadrul interacțiunii sale cu bufetierul Andrei Fokici Sokov, pe care îl atacă în privința nisetrului servit la Teatrul de Varietăți (şi din partea căruia nu acceptă conceptul de „calitatea a doua" pe care oaspetele nepoftit i-l oferă, insistând asupra unei naturi pur binare a unui aliment de consumat: „proaspăt" sau „împuțit", fără a accepta existența unor stări intermediare). Totodată, un tată tiranic nu va fi dispus să tolereze acele influențe care ar putea afecta buna desfăşurare a planurilor şi dorințelor sale – aceasta este situația baronului Meigel, ucis în preajma punctului culminant al balului, care avea atât rolul de informator asupra faptelor artiştilor străini pe teritoriu moscovit, cât şi dorința de a asista, fără a fi fost invitat, la balul supranatural organizat de Woland.

Lecuire şi inițiere: Woland şi arhetipul Vindecătorului Rănit

Pornind de la imaginea lui Chiron[5], Jung prezintă ipostaza „vindecătorului rănit" aferentă psihoterapeutului prin sublinierea faptului că medicul centaur

[5] C.G. Jung, *Psychology of the Unconscious: A Study of the Transformations and Symbolisms of the Libido*, *Collected Works of C.G. Jung*, Vol. 5, Princeton, Princeton University Press, 1981, p. 110.

suferea el însuşi de o rană imposibil de vindecat (ca urmare a săgeții lui Herakles), rămânând ca literatura post-jungiană[6] să extrapoleze drumul terapeutului şi rănile sale specifice.

Din acest punct de vedere, rana lui Woland este evidentă: genunchiul său drept a fost rănit – iremediabil, în aparență – de o reprezentantă a unui principiu feminin teluric, dezlănțuit, aşa cum este şi Margareta Nikolaevna până a-şi însuşi rolul Reginei Margot în cadrul balului – dar, totodată, el se bazează pe feminitate pentru ameliorarea acestei stări, recurgând la o alifie ştiută de la bunica sa, pe care i-o aplică Hella şi Margareta, ele însele având valențe de vrăjitoare. Asemeni Regelui Pescar[7] din mitologia Graalului, el însuşi rănit în mod similar, sanctumul în care se retrage alături de apropiații săi este unul devitalizat până la sosirea amfitrioanei balului, alături de care îşi transformă exteriorul neîngrijit şi suferind în prezența oaspeților. Abia apoi se poate implica în mod direct în opera de vindecare a celor doi protagonişti care dau numele cărții, metamorfozându-se dintr-o forță a entropiei într-o figură paternă, empatică. În mod similar, legendarul monarh al legendelor arthuriene aferente Sfântului Graal este transformat în „pescarul cel bogat", care nu are doar valența apostolică de „pescar de oameni", mreaja sa ajungând în străfundurile sufletelor în căutarea cunoaşterii.

Totodată, aici putem avea în vedere metamorfoza[8] adjuvanților principali ai lui Woland, față de care acesta nu are doar rolul Tatălui, care defineşte legea şi îi pedepseşte pe cei care o încalcă (avându-se în vedere, în acest caz, aspectul pe care îl au Koroviev, Behemoth şi Azazello în lumea tangibilă), influența sa directă oprindu-se din momentul în care eroul pleacă pe drumul către maturizare şi, în cele din urmă, redempțiune; aici însă, el îşi face simțită prezența pe tot parcursul materializării celor trei şi le coordonează adeseori activitatea, oferindu-le şansa de a reveni la natura lor reală după ce misiunea lor pământeană ia sfârşit. Din acest punct de vedere, Woland, care de multe ori pare a fi omnipotent şi omniscient, manifestă o nouă latură umană prin acceptarea imperfecțiunii adjuvanților săi, dar şi prin felul în care le direcționează eforturile către scopurile reale pe care le au, tolerând abaterile, dar oferindu-le, totodată, ipostaze din care să poată ei înşişi să obțină ceea ce le este necesar.

Schimbare şi entropie: Woland în rolul Tricksterului

Discuția despre Diavolul lui Bulgakov nu poate evita influențele faustiene – începând de la *motto* şi continuând cu termenul „Junker Voland" folosit de Mephistopheles pentru a se autodenumi. Pornim, astfel, de la a defini arhetipul jungian al Umbrei, pe care Andrew Samuels[9] îl prezintă ca fiind „totalitatea aspectelor temute şi disprețuite, deci, prin urmare, inacceptabile, caracteristice fiecărui individ" şi vom avea imaginea Tricksterului – o figură caracterizabilă prin

[6] D. Sedgwick, *The Wounded Healer*, London, Routledge, 1994, p. 47.
[7] J.E. Cirlot, *A Dictionary of Symbols*, London, Routledge, 1962, p. 107.
[8] M. Bulgakov, *op. cit.*, p. 410.
[9] A. Samuels, *op. cit.*, p. 26.

aspecte ale Umbrei, care se opune ordinii existente pentru a putea genera schimbare şi, prin urmare, progres. Acesta poate fi, printre altele, un personaj fundamental diferit de idealurile unei culturi anume (spre pildă, Manabozho, în cultura amerindiană eminamente războinică, este prezentat ca fiind cu osebire iscusit, nu puternic şi renumit în bătălie, aşa cum sunt ceilalţi zei de sex masculin) sau o cultură anume care ajunge să poarte trăsăturile detestate de o alta (*timeo Danaos et dona ferentes*, sentinţă din *Aeneida*, care defineşte spiritul roman în contrapunct cu cel grec).

În cazul lui Woland, el se defineşte ca fiind un străin poliglot (arhetipul unui personaj de temut în propaganda sovietică), prezentându-se ca „expert în magie neagră" într-o cultură forţat atee. Prima sa abilitate supranaturală prezentată cititorilor, cunoaşterea viitorului interlocutorilor săi, se loveşte de maximele pozitiviste ale lui Ivan Nikolaevici şi de scepticismul lui Mihail Berlioz, ambii ajungând să vadă adevărul prin metode aparent distructive – Berlioz, pierzându-şi viaţa, ajunge să-şi ofere craniul drept pocal pentru Woland, care bea în cinstea înseşi transformării pe care a cauzat-o, în vreme ce poetul Ivan Nikolaevici, prin contactul său cu o realitate imposibil de acceptat şi ca urmare a discuţiilor sale cu Maestrul, ajunge nu doar să faciliteze o introspecţie dură unui confrate de litere (Riuhin), întrucât cea similară pe care şi-o oferă sieşi îi permite să se vadă într-o oglindă cu mult mai puţine distorsiuni şi să aleagă pentru sine însuşi rolul *ucenicului*, care, necunoscând misterele cu care a luat contact, caută să descopere şi să înţeleagă noua lume revelată.

Cu toate acestea însă, după cum am subliniat şi în capitolele precedente, plurivalenţa lui Woland este dată de faptul că nu poate fi redus la nivelul unui rol unic; în acest caz, dacă un Trickster obişnuit acţionează în mod direct sau prin intermediul unor entităţi diverse manipulate pentru a-i satisface scopurile, el nu intervine asupra lumii în afara momentelor în care îi este strict necesar s-o facă (printre ele, episoadele în care prezenţa sa este necesară pentru a menţine iluzia normalului faţă de toţi cei cu care interacţionează în mod direct), preferând să se devoaleze doar în momentul balului şi doar în raport cu „cei aleşi", personajele neinvitate apărând doar la finalul evenimentului, atunci când acesta şi-a îndeplinit scopul şi devine din nou importantă identitatea pe care el şi-o asumă.

În cele din urmă, aspectul de Trickster pe care îl are Woland se manifestă pregnant către finalul romanului, atunci când furtuna devastatoare – prevestită de confruntarea adjuvanţilor săi cu reprezentanţii ordinii lumeşti şi de distrugerea Casei Griboedov, edificiu definitoriu pentru atitudinea şi natura moscoviţilor, pe care Woland le descrie în momentul reprezentaţiei sale la Teatrul de Varietăţi – uneşte cele două fire narative principale, şi misiunea sa în lumea oamenilor ia sfârşit. Epilogul nu prezintă schimbarea fundamentală a societăţii din Moscova sovietică a acelor ani, ci felul în care confruntarea cu supranaturalul a schimbat personajele episodice şi a găsit ecou în teama de numinos a moscoviţilor. Acest Trickster anume nu vine să schimbe o lume, ci atinge persoane semnificative pentru a putea ele însele să se maturizeze.

Concluzie

„Ce este adevărul?" – îl întreabă Pilat din Pont pe Yeshua Ha-Nozri în cadrul întrevederii lor. Aici, după cum subliniază Gimpelevich[10], ar putea fi cheia acestui roman; în cele din urmă, acele personaje care îşi găsesc salvarea în final au fost nevoite să descopere adevărul lor – unul adeseori respins într-o primă fază – după ce le este pusă la încercare tăria Eului şi puterea de a coborî în abisul propriului psihic pentru a reveni, în cele din urmă, cu forțe noi la suprafață. Lumea pe care o prezintă Bulgakov este una fundamental suferindă şi absurdă; prin urmare, nu poate fi decât previzibilă alienarea reprezentanților săi față de ea şi, în cele din urmă, față de ei înşişi, fiind necesară intervenția Sinelui pentru a putea recupera ce se poate, încă, vindeca. În cele din urmă, Maestrul şi Margareta dovedesc că se pot lăsa conduşi de forțe care-i depăşesc, fără a fi luați în stăpânire complet de ele, şi că izbăvirea lor se datorează atât fiecăruia dintre ei, cât şi relației lor ieşite din comun.

Intrus, inițiator, distrugător, vindecător şi liant – pe fondul acestei lumi se conturează imaginea lui Woland, una cu atât mai importantă cu cât fundamentul apariției sale într-o asemenea lume devine din ce în ce mai clar cu fiecare episod la care ia parte. Dacă definirea sa pe plan uman este cel puțin dificilă, importanța sa este de netăgăduit; dincolo de universul romanului, rămâne de datoria cititorului să îşi însuşească lecțiile oferite de Woland şi să facă un nou pas către propria maturizare.

[10] Z. Gimpelevich, *Cases of Schizophrenia in The Master and Margarita*, 1995–1996, p. 7 (www.masterandmargarita.eu).

VIAȚA ŞTIINȚIFICĂ

SIMPOZIONUL NAȚIONAL CONSTANTIN NOICA EDIȚIA A IV-A

„LA ÎNCEPUT ERA CUVÂNTUL”

(Constanța, 17-18 mai 2012)

VICTOR EMANUEL GICA

A patra ediție a Simpozionului Național *Constantin Noica* i-a reunit, în zilele de 17 şi 18 mai 2012, la Constanța, pe cei interesați de filosofia românească şi de gândirea celui mai important reprezentant al său. Lucrările Simpozionului – a cărei temă a fost preluată din Evanghelia după Ioan, „La început era Cuvântul” – s-au desfăşurat în sala de conferințe a Hotelului Bulevard din Constanța şi au fost organizate de Institutul de Filosofie şi Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române împreună cu Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității „Ovidius” din Constanța. A participat la lucrări, şi de această dată, un public numeros, alcătuit mai ales din studenți.

Deschiderea oficială a Simpozionului, în dimineața de 17 mai 2012, a fost făcută de Î.P.S. Teodosie, Arhiepiscop al Tomisului şi prorector al Universității „Ovidius”, precum şi de acad. Alexandru Surdu, directorul Institutului de Filosofie şi Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române.

Comunicările susținute după deschidere au fost următoarele: acad. Alexandru Surdu, *Întru obârşie era rostirea*; prof. univ. dr. Nicu Gavriluță, *Despre (in)actualitatea modelului cultural european*; prof. univ. dr. pr. Vasile Nechita, *Rostirea despre frumos şi frumusețea sfințeniei*; Prof. univ. dr. Nicolae Georgescu, *Nici odată ca o dată la Mihai Eminescu*; CS III dr. Mona Mamulea, *Despre funcția cognitivă a imaginarului în mitologie şi ştiință: narațiunile cosmogonice*; Prof. dr. Ion Filipciuc, *Hyperion şi hipostazia geniului în concepția eminesciană*; CS III dr. Dragoş Popescu, *Categoriile aristotelice şi expresia lor în gândirea românească*; Conf. univ. dr. Marin Diaconu, *Constantin Noica – plăsmuitor de termeni filosofici*; CS III dr. Claudiu Baciu, *Limbă şi ființă la Constantin Noica.*

După amiaza primei zile a fost dedicată prezentării următoarelor comunicări: prof. univ. dr Ion Dur, *„Dreapta numire a lucrurilor”, cuminecare şi comunicare*;

Cercetări filosofico-psihologice, anul IV, nr. 1, p. 93-94, Bucureşti, 2012

CS III dr. Marius Dobre, *Semnificaţii ale limbajului filosofic românesc în dezbaterea lui Vulcănescu, Cioran şi Noica*; CS III dr. Ştefan-Dominic Georgescu, *Logica lui Hermes*; dr. Adrian Mircea Dobre, *Interacţiuni ale lui Constantin Noica cu fenomenul politic şi cultural naţionalist din România interbelică*; drd. Doina Rizea, *Rostul rostirii în cumpăna vremii*; CS drd. Victor Emanuel Gica, *Sinele şi sinea în viziunea lui Constantin Noica*; CS III dr. Mihail M. Ungheanu, *Substratul teologic al problemei libertăţii în modernitate*.

Pe 18 mai 2012 au luat cuvântul: prof. univ. dr. pr. Gheorghe Petraru, *Hristos-Cuvântul şi condiţia verbală a omului*; prof. univ. dr. Mircea Lăzărescu, *Constantin Noica, înţeleptul: între temeiul rostirii şi unica distribuire a Unului*; prof. univ. dr. Florea Lucaci, *Cuvântul şi întemeierea onto-logică*; asist. univ. Alexandrina Dragomir, *Studiu asupra muzicalităţii limbajului filosofic al lui Constantin Noica*; prof. univ. dr. Ioan Biriş, *Puterea cuvântului: între comunicare şi cuminecare. Elemente de filosofia limbajului la Constantin Noica*; conf. univ. dr. Ştefan Stănciugelu, *Socio-logica lui Ares şi Hermes: repere metodologice pentru o analiză a logicii socialului în opera lui Noica*; CS III dr. Titus Lates, *Rostul cuvântului în logica lui Hermes*.

Ultimele comunicări ale celei de-a patra ediţii a Simpozionului Naţional *Constantin Noica* au fost: prof. univ. dr. Teodor Dima, *Constantin Noica şi principiile logice*; CS III dr. Mihai Popa, *Sinteza istorică prin prisma raportului dintre devenire şi conţinut istoric la Constantin Noica*; CS drd. Şerban Nicolau, *Constantin Noica despre dreapta potrivire a numelor*; CS asoc. drd. Cezar Roşu, *Logică şi ontologie la Constantin Noica*; CS drd. Ovidiu G. Grama, *Relevanţa pentru filosofie a studiului schimbării semantice.*

Discuţiile pe marginea comunicărilor, care au prelungit fiecare etapă a ediţiei de la Constanţa a Simpozionului, au fost continuate după încheierea lucrărilor, participanţii fiind apoi invitaţi, prin bunăvoinţa Î.P.S. Teodosie, la o călătorie către vestigii arheologice şi mănăstiri dobrogene.

AL XXXIV-LEA CONGRES AL ASOCIAȚIILOR DE FILOSOFIE DE LIMBA FRANCEZĂ

(Louvain-La-Neuve – Bruxelles, 21-25 august 2012)

RODICA CROITORU

Între 21-25 august 2012 Institutul Superior de Filosofie al Universității Catolice din Louvain-la-Neuve, a organizat în colaborare cu Academia Regală de Ştiințe, Litere şi Arte Frumoase din Bruxelles al XXXIV-lea Congres al Asociațiilor de Filosofie de Limba Franceză, cu tema generală „Cetățenia". Toate forțele filosofice ale celor două instituții au fost cooptate, sub preşedinția prof. Jean-Michel Counet, care şi-a apropriat într-atât tema Congresului, încât s-a dovedit a fi preşedintele-cetățean, care se ocupă nu numai de problemele importante de concepție, dar şi de cele comune; într-un cuvânt, el a fost α şi ω sau „sufletul" manifestării.

Întrucât în cultura filosofică română Institutul Superior de Filosofie este puțin cunoscut, vom face o prezentare sumară a sa. A fost înființat în anul 1889 de către Désiré Mercier, cu scopul de a gira cercetarea în diferite discipline filosofice: epistemologia ştiințelor naturii şi a ştiințelor umane dintr-o perspectivă realistă şi non-reducționistă; relațiile ştiinței cu metafizica; dimensiunile etice şi sociale ale practicilor ştiințifice; filosofia fizicii, modelare şi reprezentare; statutul legilor naturii. În conformitate cu direcțiile sale de cercetare s-au constituit următoarele instituții: Centrul de Filosofia Ştiințelor şi Societății, Centrul de Studii Fenomenologice, Centrul Europa, Centrul de Fenomenologie a Subiectului şi Teoria Acțiunii, Centrul de Etică Economică şi Socială, Centrul de Filosofie şi Contextualitate. Resursele lor documentare sunt: Arhivele Maurice Blondel, Fondul Michel Henry, Fondul Jean Ladrière, Centrul Arhivistic Husserl (filială alături de Köln, Freiburg, Paris) al « Husserl-Archief » din Leuven, posesor a 40.000 pagini de microfişe stenografiate, ca şi a câte unei copii a transcripției fiecărui manuscris, de realizat în colecția *Husserliana*. « Revue Philosophique de Louvain » este principalul periodic al Institutului, perioric fondat în anul 1894 de acelaşi Désiré Mercier, cu titlul inițial de « Revue Néo-Scolastique »; revista actuală este disponibilă şi on-line, ca şi celelalte 3 periodice ale Institutului. Toate activitățile ştiințifice desfăşurate în cadrul şi cu ajutorul acestora sunt patronate de Societatea Filosofică din Louvain, asociată la ASPLF şi FISP, care organizează anual conferințe anunțate pe site-ul Institutului [http://www.uclouvain.be/21805.html]. În prezent, Institutul este condus de prof. Danielle Lories, şi este compus din 45 de persoane, dintre care 19 universitari şi cercetători permanenți, 8

Cercetări filosofico-psihologice, anul IV, nr. 1, p. 95–99, Bucureşti, 2012

asistenţi, 9 cercetători cu credite externe, 6+3 personal administrativ şi tehnic, 4 bursieri externi şi 73 doctoranzi.

Congresul Bruxelles-Louvain a constituit principalul eveniment al Institutului Superior de Filosofie al Universităţii Catolice, desfăşurat în anul curent. Dintr-un total de 110 participanţi acceptaţi să prezinte comunicări în secţiuni paralele au fost prezenţi aproximativ 90, cărora li s-au adăugat 20 de conferenţiari, moderatori şi susţinători ai dezbaterilor în 3 mese rotunde. Lucrările s-au deschis la Bruxelles, în cadrul Academiei Regale de Ştiinţe, Litere şi Arte Frumoase a Belgiei. Prof. Jean Leclercq a purtat cuvântul Preşedintelui Consiliului Europei, Herman Van Rompuy, de formaţie filosofică, care a evidenţiat importanţa cetăţeanului în construcţia europeană. Preşedintele Congresului, prof. Jean-Michel Counet a menţionat ritmul accelerat al luării deciziilor pentru funcţionarea democraţiilor. A mai luat cuvântul J.Ch. Luperto, asupra cetăţeanului ca subiect al dreptului civil şi al dreptului public. M.D. Simonet, ministră a educaţiei obligatorii şi naţionale, a apreciat sistemul educativ din Wallonie-Bruxelles, ca pe unul ce favorizează democratizarea şcolară, asigurând egalitatea şanselor în pregătirea instituţională; Prof. B. Delvaux rectorul Universităţii Catolice din Louvain, a abordat rolul universităţii în formarea cetăţeanului. Prof. Daniel Schultess, preşedintele ASPLF, a citat un fragment din ultima scrisoare pe care i-a adresat-o filosoful marxist Jacques d'Hondt, preşedinte de onoare al Congresului, decedat în februarie a.c., asupra importanţei abordării omului ca cetăţean.

Conferinţe plenare. Pierre Rosanvallon (Collège de France) în conferinţa „Complicarea democraţiei pentru a o împlini" s-a referit la tensiunile şi ambiguităţile democraţiei, care o fac să aibă obiective divergente; una dintre distorsiunile menţionate este otrăvirea politicii prin populism (drept criză a democraţiei reprezentative); o altă distorsiune o constituie totalitarismele în democraţiile liberale. J.-M. Ferry (Univ. Nantes) în conferinţa „Despre o întrebuinţare publică a raţiunii religioase. O reflecţie asupra secularizării" a ridicat problema, dacă în condiţiile autonomiei reciproce a statului faţă de religie, putem opta pentru o Europă creştină sau o Europă religioasă? P. Flores d'Arcais (Univ. Sapienza, Roma/ Micromegas) în conferinţa „Este compatibil Dumnezeu cu democraţia?" a evidenţiat că nu numai termenii constitutivi democraţiei (*autós* şi *nomos*) nu se potrivesc cu Dumnezeu, dar nici unele reglementări din şcoală şi societate nu se potrivesc, şi nici cu năzuinţa femeii de a fi un cetăţean (poligamia, circumcizia, refuzul transfuziei de sânge etc.). Pierre Pellegrin (CNRS, Paris) în conferinţa „Cetăţeanul fără cetăţenie: Aristotel" a întreprins un comentariu asupra democraţiei greceşti după J.-P. Vernant, având în principal în obiectiv *Politeia* lui Aristotel. Th. Berns (Univ. Liberă Bruxelles) în „Modelele de cetăţenie ale lui Machiavelli" a abordat paradoxul în care se află noţiunea de cetăţean la filosoful italian, el fiind cunoscut drept gânditorul mijloacelor care justifică scopul. Catherine Audard (London School of Economics) în conferinţa „Cetăţenie şi multiculturalism" a rememorat naşterea multiculturalismului în Canada, în anul 1971, odată cu proiectul de discriminare culturală sub ministrul Trudeau, unde legalitatea

constituie baza multiculturalismului. S-au făcut referiri la diferite multiculturalisme din Europa şi din afara ei, care pun faţă în faţă gândirea liberală cu cultura tradiţională. A. Labib (Univ. Al Manar, Tunis) în conferinţa „O cale arabă a cetăţeniei?" dedicată lui Jacques d'Hondt şi lui Jean Ferrari, a întreprins o sinteză a culturii arabe, modelată de gândirea politică occidentală. Conferinţa lui J. Onaotshco (Univ. Catolică Congo, RDC), „Problema cetăţeniei în Africa neagră" în lipsa vizei titularului a fost citită de un coleg; s-a făcut distincţia între „cetăţenia colonială" şi „cetăţenia postcolonială", însoţită de conştiinţa unităţii naţionale, ca şi de sentimentul autonomiei. Noile tehnologii contribuie la formarea unei conştiinţe planetare, care îi uneşte pe toţi cetăţenii ca „cetăţeni ai lumii".

Mese rotunde. Prima dintre acestea i-a fost dedicată lui Jean-Jacques Rousseau, cunoscut ca „cetăţeanul din Geneva", moderată de R. Trousson (Univ. Liberă Bruxelles); au participat cu rapoarte P. Quintili (Univ. Tor Vergata, Roma), S. Goyard-Fabre (Univ. Caen), Ch. Miqueu (Univ. Bordeaux), G. Lepan (Univ. Toulouse II). A treia masă rotundă a purtat asupra „Cetăţeniei faţă de filosofia religiei", moderată de B. Decharneux (Univ. Liberă Bruxelles). S-au făcut referiri la Filon şi Augustin. Ultima masă rotundă a avut drept temă „Cetăţenia europeană", moderată de Q. Landenne (Univ. Liberă Bruxelles). Au participat cu rapoarte Ph. Van Parijs (Univ. Catholică Louvain), J.-M. Ferry (Univ. Nantes), T. Pulano (Univ. Liberă Bruxelles), L. Van Middelaar (Consiliul Europei, care au ridicat, între altele, problema cum să trăin mai bine şi mai echitabil pe planetă, ca într-o mare „aventură colectivă".

Secţiuni paralele. Acestea s-au desfăşurat în conformitate cu sub-tematica propusă: epoca contemporană; drepturile fundamentale ale cetăţeanului; filosofie practică; cetăţenie, religii, laicitate; cetăţenie, genuri şi identităţi culturale; ecologie durabilă; reprezentare politică; antropologie, probleme socio-economice; atelier – religii, violenţă şi cetăţenie; cetăţenie, gen şi identităţi culturale; ştiinţe, tehnici şi societate; Renaşterea şi epoca modernă; atelier, cosmopolitism; cetăţenie, educaţie; antichitate, evul mediu; atelier CPDR, cetăţeanul între pasivitate şi activitate. Vom insera unele dintre ele, spre a avea un spectru larg al reprezentării tematice: St. Courtois în „Trei modele de cetăţenie" s-a referit la modelele liberal, comunitar, multicultural. Din analiza lor rezultă că cetăţeanul bun trebuie să aibă spirit critic, să participe la decizii publice prin argumentare, să se elibereze de particularităţi culturale; aşadar să fie unul cosmopolit. J.-M. Counet în „Cetăţenia la Tucidide: între utopie şi realitate" s-a referit la „Războiul din Peloponez", din care reiese un angajament realist al cetăţeanului faţă de cetate, care implică un ideal de comportament uman. D. Schultess în „Umorul şi râsul în sfera politică" s-a folosit de această „resursă politică", ce reprezintă o forţă de contestare a autorităţii, pe care încearcă să o delegitimeze. H. Barreau în „Identitate culturală şi cetăţenie multiplă" subliniază că pe ideea de identitate naţională a secolului al XIX-lea se bazează ideea de cetăţenie; din secolul al XX-lea a apărut ideea de identitate culturală, care

este mai suplă, putând fi folosită pentru diverse cetăţenii. L. Baumann în „Religia civilă după Rousseau şi Fichte" face o sinteză între cetăţenia la Rousseau, ca armonia dintre voinţa generală şi voinţa particulară, şi Fichte, care adaugă cetăţeniei aspectul istoric, dat de dezvoltarea religiei creştine. P.M. Kemp în „Cetăţenia mondială" arată că iniţial ideea de cetăţenie mondială se rezuma în stoicism doar la imaginaţie. În zilele noastre această idee a revenit în forţă, pentru a trezi responsabilitatea şi a o mobiliza spre marile probleme alternaţionale: încălzirea climatică, criza financiară, confruntarea culturilor şi naţiunilor. D. Lories în „Privire asupra cosmopolitismului stoicismului antic" propune noţiunea de înţelept ca cetăţean al lumii. E. Moutsopoulos în „Revelare şi actualizare a valorilor civice" subliniază felul în care valorile civice sunt trăite prin educaţie. C. Piché în „De ce cosmopolitismul kantian menţine modelul unui stat al statelor?" face aluzie la textele din anii 1790, care se referă la cosmopolitism unde, alături de federaţia statelor libere, Kant propune un superstat mondial, căruia trebuie să i se supună statele particulare. Kant l-a invocat datorită naturii juridice a conceptului său de cosmopolitism. M. Lequan în „O lectură contemporană a lui Kant" vorbeşte despre o teleologie dinamică, prin care cetăţenii pasivi devin activi.

Participarea românească. Ca de obicei la Congresele ASPLF, participarea românească de 16 comunicanţi în majoritatea secţiunilor, întregită de membri de familie ca auditori, s-a dovedit foarte numeroasă. R. Croitoru în „Filosoful-cetăţean şi cetăţeanul-filosof (Platon versus Kant)" a evidenţiat că Platon a atras atenţia asupra necesităţii echilibrului în cultivarea filosofiei ca substrat al acţiunii politice, realizat prin *bine* şi *lege*. Poziţia sa nu este împărtăşită de clasa politică, datorită elitismului său; poziţia lui Kant este mai apropiată de realitate, dat fiind că pe cetăţeanul-filosof îl putem întâlni şi în zilele noastre în umbra puterii, în orice formă de guvernământ. P. Dumitrescu în „Conceptul de cetăţenie la Kant" a surprins condiţiile posibilităţii statutului civil în formă pură şi raţională: libertatea, egalitatea, independenţa fiecărui membru al comunităţii. A. Bazac în „Cetăţenia şi bunurile comune ale ştiinţei" s-a referit la intersectarea drepturilor şi puterilor reprezentate de cetăţenie cu creaţiile ştiinţei. M. Dumitrescu în „Libertatea negativă şi condiţia de cetăţean în modernitate" a subliniat că omul modern descoperă că poate trăi într-o structură autonomă, prin manifestarea libertăţii sale negative. I. Biriş în „Statutul ontologic al cetăţeniei. Perspectiva lui John Searle" pune în lumină punctul de vedere naturalist al filosofului nord-american. Au mai prezentat: A.A. Achim „Conceptul de cetăţenie din prisma paradigmei „asemănărilor de familie" wittgensteiniene; G. Clitan, „Analiza efectelor discursului publicitar asupra cetăţeanului critic"; G. Constandache, „Discursurile şi cetăţenii"; D. Dunca, „Dinamica valorilor morale în cetăţenia României postcomuniste"; P. Dunca, „Raporturile dintre societatea civilă şi puterea politică în România postcomunistă"; I.C. Fărcaş, „Inteligenţa artificială şi impactul său asupra problemei cetăţeniei"; C. Hărănguş, „Cetăţenia între adaptare şi educaţie"; C. Marian, „Socializarea agresiunii"; G. Marghescu, „Reflecţie asupra raţiunii ecologice a unei cetăţenii a Pământului"; D. Popa, „Comunitate, socialitate, alteritate (Lévinas, Deligny,

Agamben)"; I. Tîmbuş, „Influenţa filosofiei francofone în teologia greco-catolică română"; C. Vâlcan, „Generaţia lui Cioran şi problema cetăţeniei".

Concluzii. La reuşita actualului Congres de la Bruxelles-Louvain a contribuit naveta Bruxelles-Louvain-Bruxelles pusă la dispoziţia participanţilor gratuit de către organizatori, precum şi cele 2 cocktailuri de la Academia Regală de Ştiinţe, Litere şi Arte Frumoase a Belgiei. Adunarea generală a ASPLF a hotărât ca următorul congres să aibă loc în august 2014 la Rabat, Maroc, cu tema generală „Posibilul şi imposibilul".

FESTIVALUL INTERNAȚIONAL „LUCIAN BLAGA” EDIȚIA A XXXII-A

(Lancrăm-Sebeş-Alba Iulia, 6-9 mai 2012)

MIHAI R. NISTOR

Deschiderea oficială a festivalului s-a desfăşurat, aşa cum se întâmplă de câțiva ani, la Casa memorială „Lucian Blaga” din Lancrăm, în organizarea Centrului Cultural „Lucian Blaga” din Sebeş şi a Consiliului Județean Alba, cu participarea oficialităților locale – Mugurel Sârbu, primar al municipiului Sebeş, Radu Totoianu, director al Centrului cultural „Lucian Blaga”, Mioara Pop, directoarea Bibliotecii Județene „Lucian Blaga” Alba, cu veteranii-fondatori ai Festivalului, poetul Ion Mărgineanu şi Gheorghe Maniu –, dar şi a unor oaspeți din țară şi străinătate, dintre care îi amntim pe acad. prof. univ. dr. Valentin Vlad, vicepreşedinte al Academiei Române, acad. Alexandru Surdu, preşedintele Secției de filosofie, psihologie, teologie şi pedagogie a Academiei Române, acad. Vasile Tărâțeanu (Cernăuți) ş.a. Festivitatea de deschidere a fost urmată de lansarea unor cărți consacrate operei blagiene, precum: Nicolae Mareş – *Episolarul de la Academia Română,* Ion Spânu – *Meşterul ființei*, Zenovie Cârlugea – *Lucian Blaga-sfârşit de secol, început de mileniu*, între acestea fiind şi noile apariții ale Editurii Ardealul din Târgu-Mureş, adică Lucian Blaga – *Pietre pentru templul meu* şi Lucian Blaga – *Avram Iancu. Dramă* – ambele îngrijite, postfațate şi prezentate publicului-cititor de Eugeniu Nistor.

Activitățile festivalului au fost prefațate de alte două manifestări de prestigiu derulate în capitala județului, şi anume: cea de-a V-a ediție a Târgului de Carte „Alba Transilvana”**,** având ca locație Alba Mall, în zilele de 4-6 mai, unde au fost prezente cu standuri peste 70 de edituri din țară, şi, în paralel cu acesta, cea de-a V-a ediție a Colocviilor romanului românesc contemporan**,** desfăşurate în sala Senatului Universității „1 Decembrie 1918” (Palatul „Apor”), inițiate de către romancierul acad. Nicolae Breban în urmă cu cinci ani, în absența acestuia fiind coordonate de către criticul şi istoricul literar Nicolae Manolescu – preşedintele Uniunii Scriitorilor din România, membru corspondent al Academiei Române.

Vizitarea cetății Câlnic şi primirea călduroasă de care s-au bucurat participanții din partea gazdelor, în frunte cu acad. Mihai Porumb, slujba de parastas de la mormântul filosofului, de la cimitirul ortodox din Lancrăm, simpozionul organizat la Casa memorială „I.D. Sârbu” din Petrila, au fost alte manifestări valoroase ale acestei ediții, dar sesiunea de comunicări ştiințifice *„Național şi universal în opera*

Cercetări filosofico-psihologice, anul IV, nr. 1, p. 100–104, Bucureşti, 2012

lui Blaga", derulată în două „runde", avându-l ca distins moderator pe dl. acad. Alexandru Surdu – preşedintele Secţiei de filosofie, psihologie, teologie şi pedagogie a Academiei Române, a constituit, în opinia noastră, acţiunea de maximă intensitate spirituală a Festivalului. În cadrul acesteia au prezentat lucrări, unele extrem de interesante, următorii comunicatori: acad. Valentin Vlad – *Lucian Blaga şi ştiinţa modernă*; acad. Alexandru Surdu – *Epistemologia blagiană şi descoperirile ştiinţifice ale secolului XX*; Ilie Luceac – *Muzica – o călăuză de taină în orizontul „marii treceri" blagiene*; Diarmuid Johnson – *O paralelă între Gerard Manely Hopkyns şi Lucian Blaga şi alta, între Rudolf Otto şi Mircea Eliade*; Radu Rotaru – *Lacrima*; Zenovie Cârlugea – *Afinităţi elective sub semnul „noului stil": Lucian Blaga şi Constantin Brâncuşi*; Eugeniu Nistor – *Lucian Blaga şi structura filosofică a fiinţei româneşti;* Amalia Pavelescu – *Energia românească a lui Lucian Blaga şi căutarea izvoadelor naţionale şi universale;* Vasile Tărâţeanu – *Poemele luminii la Cernăuţi;* Ioan Oprişan – *Inorogul – „unealtă a miraculosului" în opera lui Lucian Blaga;* Lucian Gruia – *Lucian Blaga, universul clepsidră.*

Apoi a urmat ceremonia acordării premiilor pentru cei mai originali, mai ingenioşi şi mai competenţi contributori la cunoaşterea operei lui Lucian Blaga. Pentru prima dată, începând cu acest an, organizatoriii au instituit *Premiul special de filosofie* „Lucian Blaga", acordat de Academia Română, care i-a revenit scriitorului şi eseistului târgumureşean Eugeniu Nistor, autor a două cărţi de exegeză şi a altor importante contribuţii ştinţifice despre opera lui Blaga, publicate în volume colective, în reviste academice, în alte publicaţii sau susţinute la diverse simpozioane naţionale şi internaţionale etc. Motivaţia acordării premiului a fost citită de către dl. acad. Alexandru Surdu – preşedintele Secţiei de filosofie, psihologie, teologie şi pedagogie a Academiei Române, diploma fiindu-i înmânată de către dl. acad. prof. univ. dr. Valentin Vlad – vicepreşedinte al Academiei Române, iar „anexa" de către dl. Mugurel Sârbu, primarul municipiului Sebeş. Dând glas „motivaţiei" acordării premiului, acad. Alexandru Surdu aprecia „că o abordare a filosofiei lui Lucian Blaga este în sine o încercare temerară; tocmai de aceea dintre multele exegeze consacrate gânditorului din Lancrăm, mai ales în ultimele trei decenii, ne-am oprit asupra lucrărilor publicate de dl. Eugeniu Nistor – eseist, membru al Uniunii Scriitorilor din România, membru al Societăţii Române de Filosofie, director al Editurii Ardealul a USR, lector dr. la Universitatea „Petru Maior" din Târgu-Mureş, redactor şef al revistei *Izvoare filosofice* – lucrări ce se disting prin stilul clar şi atractiv, care îmbie la lectură şi la reflecţii adiţionale şi denotă o scriitură exersată în domeniul cercetării teoretico-filosofice. Concret, este vorba despre următoarele cărţi de autor: *Teoria blagiană despre matricea stilistică* (1999) şi *Conceptul de spaţiu mioritic în filosofia lui Lucian Blaga* (2007)*,* ambele apărute la Editura Ardealul din Târgu-Mureş, în cadrul colecţiei „Biblioteca de filosofie". Iar, pe de altă parte, trebuie să amintim aici şi ediţiile îngrijite şi prefaţate de Eugeniu Nistor care, cu o excepţie (primele două din înşiruire), au fost publicate în forme anastatice: *Polemica Blaga-Botta* (2001), *Opera blagiană* –

filosofie şi destin (2009), *Saeculum. Revistă de filosofie. Director Lucian Blaga – Colecţia 1943-1944* (2008), *Discobolul* (2009), *Spaţiul mioritic* (2010), *Filosofia stilului* (2011), *Pietre pentru templul meu* şi *Avram Iancu. Dramă istorică* (ambele în 2012). Acesta a publicat numeroase articole şi studii în volume de referinţă, sub aspectul bibliografiei filosofice blagiene, cum sunt: *Lucian Blaga – confluenţe filosofice în perspectivă culturală în opera lui Lucian Blaga* (Editura Academiei Române, 2006), *Opera blagiană. Filosofie şi destin* (Editura Ardealul, Târgu-Mureş, 2009), *Meridian Blaga* (Editura Casa Cărţii de Ştiinţă, Cluj Napoca – în volumele din anii 2005-2011), *Caietele Blaga* (Editura Altip, Alba Iulia – în volumele din anii 2000-2012). Apoi, tema Blaga a fost o preocupare constantă şi în conţinutul articolelor publicate în unele reviste de specialitate, ca: *Revista de filosofie* a Academiei Române, revista *Cercetări filosofico-psihologice* a Institutului de Filosofie şi Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru" sau în paginile unor reviste de cultură, precum: *Vatra* şi *Târnava* (Târgu-Mureş), *Discobolul* (Alba Iulia), *Tribuna* (Cluj Napoca), *Paşii Profetului* (Sebeş-Alba) ş.a. De asemenea a susţinut numeroase comunicări ştiinţifice la simpozioane naţionale şi internaţionale consacrate operei lui Lucian Blaga, organizate sub cupola Academiei Române sau în cadrul elevat al Festivalurilor „Lucian Blaga" de la Sebeş-Alba, Alba Iulia, Cluj-Napoca şi Târgu-Mureş." Apoi, arătând că în scrierile sale, consacrate operei filosofice blagiene, Eugeniu Nistor s-a dovedit a fi „un spirit deopotrivă analitic şi sistematizator", acad. Alexandru Surdu a subliniat că „forţa de analiză şi sinteză a autorului este prezentă şi în deconstrucţia şi reconstrucţia concepţiei blagiene asupra specificului stilistic al culturii române, relevate de Blaga în orizontul spaţial infinit ondulat, numit şi *spaţiu mioritic,* care sunt raportate de către exeget – în volumul *Conceptul de spaţiu mioritic în filosofia lui Lucian Blaga* – la categoriile matricii stilistice", că această structură categorială „beneficiază de multiple raportări comparative, precum cele reliefate de C. Rădulescu-Motru, Emil Cioran, Mircea Vulcănescu, Constantin Noica, după cum găseşte *antecedente* ale conceptului de spaţiu infinit ondulat la Cantemir, Conta şi Vasile Pârvan", remarcând că acesta „nu a eludat volume şi lucrări exegetice despre Lucian Blaga, realizând un volum enorm de cercetare a părerilor şi interpretărilor asupra gânditorului român, de sistematizare a lor cu deosebită acribie şi simţ valoric". În finalul referatului, acad. Alexandru Surdu a precizat „că studiile şi cărţile d-lui Eugeniu Nistor reprezintă adevărate puncte de reper în cercetarea filosofiei lui Lucian Blaga, exegetul dovedind o certă vocaţie filosofică, motiv pentru care Academia Română, Secţia de filosofie, teologie, psihologie şi pedagogie, propune să i se acorde Premiul special de filosofie *Lucian Blaga* pe anul 2012". Premiantul a mulţumit, în cuvântul său, juriului de acordare a acestui onorant şi prestigios premiu, reprezentat de academicienii Valentin Vlad şi Alexandru Surdu, le-a mulţumit organizatorilor acestui longeviv festival care l-au premiat, pentru prima oară, în 1984, în cadrul tradiţionalului concurs de poezie, atunci când a avut bucuria de a-l asculta în sala mare a Căminului Cultural din Sebeş, vorbind despre filosofia lui Lucian Blaga, pe însuşi Constantin Noica, mărturisind cu emoţie şi sinceritate, în

fața numeroasei audiențe prezente, că „apoi totul a fost ca o atingere magică, care m-a apropiat de opera lui Blaga şi mi-a marcat pentru totdeauna destinul: am urmat Facultatea de Filosofie la Bucureşti, pe care am terminat-o cu o teză de licență despre matricea stilistică blagiană, am finalizat un doctorat în filosofie despre spațiul mioritic al lui Lucian Blaga, tot în cadrul Facultății de Filosofie din Bucureşti, am participat la numeroase sesiuni de comunicări ştiințifice dedicate lui Lucian Blaga, în Capitală, sub cupola Academiei Române, la festivalurile de la Sebeş-Lancrăm şi Cluj-Napoca, ba chiar am fondat un simpozion Blaga la Târgu-Mureş, ajuns la cea de-a XII-a ediție, şi, de câțiva ani încoace, am început să editez opera lui Lucian Blaga în ediții anastatice...”

Premiile tradiționale ale festivalului au fost hotărâte de către un juriu constituit din: Radu Totoianu, directorul Centrului Cultural „Lucian Blaga” Sebeş, Mioara Pop, directorul Biblioteca Județeană „Lucian Blaga” Alba, Gheorghe Maniu, preşedintele Fundației Culturală „Lucian Blaga” Alba, poetul Ion Mărgineanu, reprezentantul Filialei Alba-Hunedoara a Uniunii Scriitorilor din România şi Ioan Bâscă, consilier cultural al Consiliului Județean Alba. Acest juriu a acordat următoarele premii şi distincții: Premiul „Lucian Blaga”: Gheorghe Grigurcu; premiul „Alma Mater”: Ioan Mariş; premiul pentru exegeză-filosofie: Mihai Cimpoi; premiul pentru exegeză-poezie: Vasile Fanache; premiul pentru exegeză-dramaturgie: Lucian Bâgiu; premiul pentru traducerea operei blagiene: Adam Puslojic; premiul „Biblios”: Mioara Pop; premiul pentru editarea operei blagiene: Consiliul Județean Alba; premiul Fundației „Lucian Blaga” Sebeş: Dorli Blaga; premiul „Ex Aequo”: Ironim Muntean; premiul „Lucia Mureşan” pentru interpretare artistică: Elena Anghel.

O altă categorie de premii constituind-o cea pentru promovarea valorilor culturale româneşti, în cadrul căreia au fost declarați laureați: Felicia Colda, Monica Avram, Nicolae Dabija, Vasile Tărâțeanu, Arcadie Suceveanu, Ilie Luceac.

De asemenea, au fost premiate cărțile cele mai reprezentative pentru înțelegerea operei literare şi filosofice blagiene, publicate în ultimii ani, aparținând unor binecunoscuți autori: D. Vatamaniuc – *Lucian Blaga. Contribuții documentare la biografia sa şi a operei*; Constantin Cubleşan – *Lucian Blaga dramaturgul*; Eugeniu Nistor – *Conceptul de spațiu mioritic în filosofia lui Lucian Blaga*; Mircea Popa – *Lucian Blaga şi contemporanii săi*; Ion Mărgineanu – pentru *Ceremonia paginii. Ceasul care nu apune*; Zenovie Cârlugea – *Lucian Blaga – sfârşit de secol, început de mileniu*; şi Luminița Cebotari – *Fermentul expresionist în teatrul blagian.*

Lucrările din cadrul concursului de poezie al festivalului au fost cântărite atent de un juriu format din scriitorii: Aurel Pantea, redactor şef al revistei „Discobolul” (preşedinte), Ion Mărgineanu (secretar) şi Ion Miloş, precum şi din: Ioan Bâscă, consilier cultural Consiliul Județean Alba, Oana Dubleş, reprezentant Biblioteca Județeană „Lucian Blaga” Alba Iulia, Gheorghe Maniu, preşedintele Fundației Culturale „Lucian Blaga” Sebeş, Rodica Hăprean, Biblioteca Municipală

„Lucian Blaga” Sebeş, acordându-se *premiile pentru creaţie literară* astfel: Marele premiu, acordat de Consiliul Judeţean Alba lui Deniz Otay (Suceava); premiul I, acordat de Centrul Cultural „Lucian Blaga” Sebeş: Delia Marilena Grosu (com. Comisani, jud. Dâmboviţa); premiul II, acordat de Fundaţia Culturală „Lucian Blaga” Sebeş: Aida Hancer (Suceava); premiul III, acordat de Biblioteca Judeţeană „Lucian Blaga” Alba Iulia: Dana Daea (Drobeta Turnu Severin); premiul revistei „Discobolul” din Alba Iulia: Miruna Ştefana Belea (com. Ulmi, jud. Dâmboviţa); premiul revistei „Acasă”: Radu Niţescu (Bucureşti); premiul revistei „Familia” Oradea: Irina Roxana Georgescu (Medgidia, jud. Constanţa); premiul acordat de ziarul „Informaţia” Alba Iulia: Any Drăgoianu (com. Ţânţăreni, jud. Gorj); premiul revistei „Târnava” Tg. Mureş: Andrei Velea (Galaţi); premiul acordat de ziarul „Unirea”; Alba Iulia: George Baciu (localitatea Domneşti, jud. Argeş); premiul revistei „Poesis” din Satu Mare: Ion Maria (Craiova); premiul acordat de Clubul Rotary: Marilena Anda Voican (Sighişoara); premiul pentru eseu, acordat de Fundaţia Culturală „Lucian Blaga” Sebeş: Adina Voica Sorohan (Sebeş, jud. Alba); premiul pentru eseu, acordat de Editura „Ardealul” din Tg. Mureş: Lucian Gruia (Bucureşti); premiul pentru debut editorial în poezie: Teodor Laurean Tătaru (satul Meşcreac, comuna Rădeşti, jud. Alba). *Premiile pentru creaţie plastică* au fost, de asemenea acordate după deliberările aceluiaşi juriu astfel: premiul II: Adina Romanescu (Bucureşti); premiul III: Alexandru Andrei Mărcuş (Bucureşti).

La Lancrăm, Sebeş şi Alba Iulia, în prima decadă a lunii mai, în lumea paradisiacă, luciferică şi mioritică a lui Lucian Blaga, s-a întâmplat să fie un adevărat paradis al manifestărilor culturale!

FESTIVALUL NAȚIONAL „LUCIAN BLAGA” EDIȚIA A XII-A

(Târgu-Mureş, 23-28 mai 2012)

ALEXANDRU NISTOR

Organizat, ca şi ediţiile precedente, de către Societatea Scriitorilor Mureşeni şi Editura Ardealul, în parteneriat cu: Primăria Municipiului Târgu-Mureş, Consiliul Judeţean Mureş, Universitatea „Petru Maior” – Facultatea de Ştiinţe şi Litere şi Uniunea Scriitorilor din România, cea de-a XII-a ediţie a Festivalului consacrat uriaşei personalităţi a culturii româneşti a venit în întâmpinarea *Zilelor târgumureşene*, manifestare anuală de anvergură în viaţa oraşului de pe Mureş, desfăşurându-se pe mai multe secvenţe şi activităţi specifice în perioada 23-28 mai 2012.

Trecând peste partea de pregătire, protocolară, de primire şi cazare a oaspeţilor din prima zi, joi dimineaţa, 24 mai, începând cu ora 10,00, în Aula Magna a Universităţii „Petru Maior”, a avut loc, în faţa unui public numeros şi avizat, constituit din studenţi şi cadre didactice, festivitatea de deschidere şi cuvântările din partea organizatorilor, pe la microfonul sălii perindându-se, rând pe rând: prof. univ. dr. Călin Enăchescu – rectorul Universităţii „Petru Maior”, prof. univ. dr. Cornel Sigmirean – cancelar general, preşedintele Senatului, prof. univ. dr. Iulian Boldea – decanul Facultăţii de Ştiinţe şi Litere; lector univ. dr. Eugeniu Nistor – directorul-fondator al Festivalului. Acestea au fost urmate de alocuţiunile invitaţilor de onoare şi oficialităţilor locale, fiind prezenţi: Dr. Dorin Florea – primarul Municipiului Târgu-Mureş şi lector univ. dr. Marius Paşcan – ex-prefect al Judeţului Mureş, care au subliniat în discursurile lor importanţa deosebită a acestei manifestări culturale pentru tânăra generaţie, care este astfel atenţionată asupra semnificaţiilor majore ale gândirii blagiene şi poate fi conectată mereu la spiritul marelui scriitor şi filosof pe care Ardealul l-a dat, în secolul trecut, ca pe un dar, României întregite.

Apoi, fără întrerupere în program, a avut loc comunicarea în plen a d-lui acad. prof. univ. dr. Alexandru Surdu – preşedintele Secţiei de filosofie, psihologie, teologie şi pedagogie a Academiei Române, intitulată *Actualitatea concepţiei lui Lucian Blaga în modernitatea şi evoluţia ştiinţelor,* în cadrul căreia publicul a aflat despre curiozitatea şi pasiunea, mai puţin bişnuite la un metafizician, ale lui Lucian Blaga pentru cele mai noi cuceriri ale ştiinţei din epoca sa şi îndeosebi pentru cele din domeniul fizicii cuantice.

Cercetări filosofico-psihologice, anul IV, nr. 1, p. 105–107, Bucureşti, 2012

Regretul ascultătorilor pentru absenţa celorlalte două expuneri planificate – aparţinând domnilor: acad. prof. univ. dr. Gheorghe Vlăduţescu, de la Facultatea de Filosofie a Universităţii Bucureşti, cu titlul *Diferenţă şi diferenţiale divine. Blaga şi Areopagitul*, şi conf. univ. dr. Gheorghe Felea, consilier în Ministerul Educaţiei şi Cercetării, cu titlul *Reverberaţii în contemporaneitate ale afirmaţiei blagiene: „Transilvania este provincia pedagogică a neamului românesc”* – să sperăm că va putea fi compensat, în viitorul apropiat, prin publicarea acestora într-un număr special al revistei „Izvoare filosofice”.

După o scurtă pauză de cafea, de la ora 12,00 a început sesiunea de comunicări ştiinţifice pe secţiuni, sub genericul „Actualitatea operei belgiene”. Astfel, secţiunea **Literatură** s-a desfăşurat în sala R 04, avându-l moderator pe prof. univ. dr. Iulian Boldea, care a expus despre *Lucian Blaga – formele eului liric,* acestuia urmându-i: şef de lucrări dr. Maria Dorina Paşca (Universitatea de Medicină Târgu-Mureş), cu *Pragul uşii – spaţiu sacru în poezia blagiană;* lector univ. dr. Dumitru-Mircea Buda (Universitatea „Petru Maior”), cu *Lucian Blaga. Aspecte ale receptării critice;* drd. Romelia Popp (Universitatea „Petru Maior”), cu *Paradis în destrămare – universul imaginar;* drd. Cristina Sava (Universitatea “Petru Maior”), cu *Ipostaze ale sacrului în poezia lui Lucian Blaga;* drd. Mariana Cheţan (Universitatea „Petru Maior”), cu *Influenţe blagiene în poezia lui Ştefan Aug. Doinaş;* drd. Lucia Şopterean (Universitatea „Petru Maior”), cu *Lucian Blaga şi Cercul literar de la Sibiu* şi drd. Liliana Sabău (Universitatea „Petru Maior”), cu *Lucian Blaga şi viaţa literară în Ardealul interbelic.* Secţiunea **Filosofie**, desfăşurată în Aula Magna, l-a avut ca moderator pe prof. univ. dr. Teodor Vidam (Universitatea Tehnică Cluj Napoca), care a prezentat comunicarea *Câteva analogii despre artă şi valoare în scrierile lui Lucian Blaga şi Ion Horea;* alte teme incitante ale acestei secţiuni fiind propuse de vechi colaboratori ai festivalului târgumureşean, precum: cercet. ştiinţific I dr. Ionuţ Isac (Instit. de istorie „George Barițiu”, Cluj-Napoca) – *Problematica valorilor în sistemul filosofic blagian*; dr. Constantin Nicuşan (Gimnaziul „N. Bălcescu” Târgu-Mureş) – *Elemente ale ludicului în filosofia lui Lucian Blaga*; dr. Marian Nencescu (redactor şef, revista „Biblioteca Bucureştilor”) – *Interferenţe literar-filosofice: Lucian Blaga – Constantin Fântâneru*; drd. Mircea Şomlea (Cluj-Napoca) – *Aspecte ale umanismului la L. Blaga şi E. Sperantia*. În sfârşit, secţiunea **Comunicare şi cunoaştere pluridisciplinară**, l-a avut ca moderator pe lectorul univ. dr. Eugeniu Nistor, care a expus despre *Lucian Blaga şi configuraţia sufletului cultural românesc,* fiind planificaţi apoi: prof. Mioara Pop (directoarea Bibliotecii Judeţene „Lucian Blaga” Alba Iulia), cu *Ediţii Blaga (critice, bibliofile şi anastatice)*; scriitorul Lazăr Lădariu (preşedinte al Despărţământului ASTRA Mureş), cu *Lucian Blaga sau poetul revenit la izvoare...*; prof. Radu Totoianu (directorul Centrului cultural „L. Blaga” Sebeş-Alba), cu *Naţional şi universal în opera blagiană*; ec. Mihai Ştefan (director ec. la Centrul cultural „L. Blaga” Sebeş-Alba), cu tema *Din „secretele” organizării celor 32 de ediţii ale Festivalului „Lucian Blaga” la Sebeş* şi prof. Ionel Popa (Şcoala Naţională de Gaz Mediaş), cu *O*

discuţie despre antropologia blagiană. Au fost, trebuie să recunoaştem, unele absenţe notabile la această ediţie, dar autorii comunicărilor anunţate în program care (dintr-un motiv sau altul) nu şi le-au putut susţine, au promis predarea acestora în format electronic pentru publicare.

Manifestările au continuat vineri, 25 mai, când, începând cu ora 11,00, în Sala festivă a Grupului Şcolar „Ion Vlasiu" s-a desfăşurat recitalul extraordinar al poeţilor târgumureşeni – *Risipei se dedă florarul...* Cuvântul de deschidere i-a aparţinut doamnei prof. ing. Adela Ciulea – directoarea şcolii gazdă, moderatorul recitalului fiind prof. univ. dr. Cornel Moraru, critic şi istoric literar, preşedintele Filialei Târgu-Mureş a Uniunii Scriitorilor. Au citit din ultimele lor scrieri poeţii: Lazăr Lădariu, Teodor Borz, Kocsis Francisko, Eugeniu Nistor, Constantin Nicuşan, Cornelia Toşa, Aurel Hancu şi Dumitru Mircea Buda.

În acelaşi cadru ospitalier, juriul Festivalului, constituit din: acad. Alexandru Surdu – preşedinte, prof. univ. dr. Iulian Boldea şi lector univ. dr. Eugeniu Nistor, a decernat diplome de excelenţă, unor personalităţi ale vieţii noastre publice, cultural-ştiinţifice şi literare, pentru contribuţiile lor deosebite la buna desfăşurare a celor 12 ediţii ale Festivalului Naţional „Lucian Blaga", la echilibrul civic-social şi la promovarea în sfera publică a valorilor autentice. Iată care au fost laureaţii acestei ediţii: Dr. Dorin Florea – primarul Municipiului Târgu-Mureş, lector dr. Marius Paşcan – ex-prefect al Judeţului Mureş, prof. univ. dr. Călin Enăchescu – rector al Universităţii „Petru Maior", prof. univ. dr. Cornel Simirgean – cancelar general, preşedintele Senatului UPM, criticul şi istoricul literar Cornel Moraru, poetul Teodor Borz, poetul şi eseistul Constantin Nicuşan. Premiile au fost sponsorizate de artistul plastic Grigore Nicuşan.

Tot în cadrul Festivalului, sâmbătă, 26 mai, sub însemnul blagian *Veşnicia s-a născut la sat...*, s-au desfăşurat popasurile culturale în ţinuturile Mureşului de Sus, iar duminică minisesiunea de comunicări ştiinţifice: *Pe Mureş şi pe Târnave – cu Lucian Blaga în spaţiul mioritic,* pentru ca luni, 28 mai, odată cu debutul *Zilelor târgumureşene,* la sediul Editurii Ardealul fiind vizitată *Expoziţia de ediţii Blaga, de reviste şi cărţi de exegeză blagiană*.

Nu putem încheia acest reportaj fără a menţiona că partenerii media în Festival au fost: revistele „Vatra", „Izvoare filosofice" şi „LitArt", cotidianul „Cuvântul liber", www.culturainmures.ro, Ştii TV Târgu-Mureş, iar echipa completă de organizare a avut următoarea componenţă: lector univ. dr. Eugeniu Nistor, prof. univ. dr. Iulian Boldea, Rozalia Cotoi (secretar de redacţie, Editura Ardealul) şi Robert Mihai Nistor (economist, Societatea Scriitorilor Mureşeni).

OPINII DESPRE CĂRȚI

În obiectiv:

ALEXANDRU SURDU

A SUFLETULUI ROMÂNESC CINSTIRE

Editura Renaissance, Bucureşti, 2011, 197 p.

PE MARGINEA UNEI CĂRȚI DESPRE SUFLETUL ROMÂNESC

DRAGOŞ POPESCU

Cea de-a cincea poruncă primită de Moise pe Muntele Sinai este de a ne cinsti părinții, ca să ne fie bine şi să trăim mulți ani pe pământul pe care ni l-a dat Dumnezeu. Cinstirea acordată tatălui sau mamei sale de fiecare dintre noi nu este, aşadar, o simplă recompensă privată față de aceştia pentru faptul că ne-au adus pe lume şi ne-au purtat de grijă până ce am ajuns noi înşine în stare de a ne lua viața în mâini, ci o universală *datorie*. Iar faptul că, îndeplinindu-ne datoria, ne va fi bine şi vom trăi mult pe pământul dăruit de Dumnezeu nu este, poate, o răsplată divină; pare să fie mai mult o garanție că, prin respectarea poruncii, existența noastră pământească nu va fi zadarnică. Zădărnicia existenței nu poate consta în altceva decât în pierderea comuniunii în care fiecare se găseşte, prin părinții săi, cu strămoşii şi cu pământul lăsat lor de Dumnezeu. Căci şi viața lungă, şi bunăstarea

Cercetări filosofico-psihologice, anul IV, nr. 1, p. 109–111, Bucureşti, 2012

nu sunt, în absența acestei comuniuni, decât un lung exil, o rătăcire singuratică pe un pământ de care nu te mai leagă nimic.

Zădărnicia existenței i-a preocupat foarte mult pe unii gânditori ai veacului care s-a sfârşit. Mulți dintre ei au ales s-o accepte şi apoi să trăiască în conformitate cu ea. Au apărut nenumărate experiențe de viață şi învățăminte pe baza zădărniciei existenței. Modelele de viață pe care ni le-au propus, modele ale înstrăinării irevocabile a omului în lume, au putut fi mai mult sau mai puțin atractive, au putut să convingă câteodată, alteori să provoace repulsie, dar nu s-au putut înfățişa niciodată drept *obligatorii*, aşa cum sunt Cele zece porunci.

Caracterul obligatoriu, nu şi constrângător, al poruncilor divine a iscat însă în sufletul românesc un fel aparte de a le înțelege: nu ca pe nişte legi reci şi inflexibile, săpate în piatră, ci ca pe povețele unui Dumnezeu care, împreună cu Sfântul Petru, umblă pe pământ şi le întipăreşte în inimi. Legile reci şi inflexibile stau mereu la pândă şi se răzbună pe cei ce nu le respectă, ținând oamenii laolaltă prin teamă; delăsarea dinaintea poruncilor divine nu stârneşte teama, dar îl alungă pe Dumnezeu şi îi risipeşte pe oameni pe un pământ al nimănui.

Dacă neamul românesc nu s-a risipit cu totul pe pământul fără de hotare, aceasta este pentru că sufletul românesc mai este încă în stare să simtă urmele paşilor lui Dumnezeu prin satele şi oraşele pe unde a trecut, împreună cu Sfântul Petru. Dunărea împărătească, o cetate, o biserică, o veche bucoavnă, o întâlnire memorabilă, o legendă, un vechi obicei, duhul sărbătorii – iată lucruri care răsună încă în acest suflet precum paşii sfinților oaspeți la vremea înserării. Acest suflet mai este încă receptiv față de bucuriile simple care, aşa cum arată Alexandru Surdu, se deosebesc de simplele plăceri. Receptivitatea față de bucuriile simple înseamnă mai mult decât o înclinație sufletească naturală spre bine, ea denotă capacitatea de a fi fericit. Înclinația spre bine, virtutea, este mai degrabă o atitudine negativă, prin care sufletul se pune la adăpost față de păcat, de excesul plăcerii, de excese în genere; fericirea, în schimb, este o atitudine pozitivă, al cărei efect este purificarea, dispariția tendinței spre excesiv în plus sau în minus.

Din receptivitate față de bucuriile simple, sufletul românesc se apleacă încă cu grijă şi cu îngrijorare asupra trecutului său. Nu excesul, ci purificarea este scopul privirii îndreptate spre trecut. Aducerea la lumină a trecutului nu are nimic excesiv; este o preocupare în care nu întâlnim nici mânie, nici ură, nici invidie, trufie sau lăcomie, nimic care să poată fi imputat fără a-l transforma pe cel ce-o face în acuzator nedrept. Cum ar putea fi văzută ca un păcat, de exemplu, preocuparea pentru soarta unui vechi codice maramureşean, împărțit în patru şi păstrat departe de locul său de baştină? I-ar putea aduce cineva vreun reproş celui care reconstituie, din legendele Dragobetelui, felul în care poporul român înțelege iubirea? Se pot aduce învinuiri cuiva pentru că studiază logica lui Cantemir?

Răspunsul este: da. Ataşamentul față de zădărnicia existenței, credința nezdruncinată că omul trebuie să fie fără de Dumnezeu şi fără de patrie, lipsit nu doar de bucurii, ci şi de virtuți, şi că toate aceste amputări sunt premisele absolute ale fericirii lui, pot justifica orice acuzație nedreaptă. Şi chiar au justificat-o. De

aceea, regăsind bucuriile simple, tămăduim cu delicateţe un suflet care, prea adesea, a fost pe nedrept rănit. În loc de a-l purta încoace şi încolo, printre feluritele păreri despre începuturi şi sfârşituri ale unui Univers infinit, îndrumându-l cu răceală să uite tot ceea ce a moştenit din imediata lui apropiere, e mai bine să-i reamintim despre murmurul şi susurul Dunării revărsate, auzite cândva de filosofii Blaga şi Băncilă, ori despre buchile slavone citite şi răscitite veacuri de-a rândul de şcolari în clasele primei şcoli româneşti de pe lângă Biserica Sfântul Nicolae din Braşov. Aceste poveşti vor ajuta sufletul rănit pe nedrept să-şi recapete încrederea în puterile sale.

Cu numai un veac şi jumătate în urmă, prin Mitropolitul Andrei Şaguna, românii transilvăneni, ajunşi străini în propria lor ţară, şi-au recăpătat mai întâi unitatea sufletească; curând după aceea, unitatea deplină a fost realizată. Poate că nu este încă prea târziu ca unitatea sufletească a tuturor românilor să fie din nou recâştigată. Amintirea strălucitoarelor fapte ale celor care au pus temeliile României Mari nu a fost cu totul uitată. Dormitând, sufletul românesc mai tresare uneori, amintindu-şi de acele fapte. Tresare când îşi aduce aminte, într-o carte precum cea despre care e vorba aici, despre efortul imens de luminare naţională depus de ASTRA, această academie populară a românilor care, lipsită de orice sprijin oficial, a înfiinţat şcoli, biblioteci, a continuat tradiţii şi a reunit toţi cărturarii transilvăneni sub steagul Unirii.

Din când în când ne mai simţim şi azi cuprinşi de Duhul sărbătorii, despre care scria altădată filosoful brăilean Vasile Băncilă. Eveniment cosmic, electrizând comunitatea omenească, Duhul sărbătorii încă îşi mai face simţită prezenţa, contrariindu-i pe cei care idolatrizează existenţa zadarnică. „Declinul sărbătorii” nu a întunecat încă pe de-a-ntregul semnificaţia originară a sărbătorii. După ce, interzisă de ateismul comunist, sărbătoarea părea definitiv compromisă, ea a renăscut şi s-a consolidat treptat, hrănind speranţa că nu va pieri cu totul.

Rătăcitor, precum tânărul din insula egeeană, pe întinsurile mării, sufletul românesc a rămas un locuitor al Grădinii Maicii Domnului, patria sa. Nu este nici azi, cum nu a fost niciodată, un străin pe pământ, chiar dacă a fost alungat uneori de la rosturile sale. Sunt încă destule motive pentru ca sufletului românesc să-i aducem cinstirea cuvenită.

ÎNTRU CINSTIREA SUFLETULUI ROMÂNESC

ŞTEFAN-DOMINIC GEORGESCU

Deunăzi, la un post de televiziune, vorbind despre Constantin Noica, un contemporan se îndoia de faptul că ontologia ar putea să fie națională. Cu alte cuvinte, deşi acel domn pretindea că este un specialist în filosofia lui Constantin Noica, domnia sa considera că un titlu precum *Sentimentul românesc al ființei* nu ar sugera în niciun fel că ontologia ar putea fi legată de o națiune. Ne vom îngădui, în acest mic preambul, să nu fim de acord cu contemporanul nostru şi să spunem că o ontologie care nu este națională este o ontologie fără suflet. Dar nu numai atât.

Lucrarea domnului academician Alexandru Surdu poartă, în acest sens, un titlu sugestiv: *A sufletului românesc cinstire*. Şi pentru acela care o deschide apare foarte evidentă o teză generală: dreapta filosofare este aceea care pleacă de la suflet: al unui popor, al unei națiuni şi al unui individ.

Toate acestea se bazează pe un argument uşor de înțeles, pe care cei care susțin teze precum aceea menționată în primul paragraf al lucrării de față îl trec prea uşor cu vederea sau îl tratează cu o oarecare frivolitate intelectuală: filosofia este universală, spiritul este universal, dar fără a fi non-național. Formați la şcoala idealismului german şi la cea a filosofiei antice greceşti, Constantin Noica şi Alexandru Surdu ştiau şi ştiu că spiritul se poate universaliza numai printr-o națiune – aşa cum ne învață Hegel. Că universalul fără particularitatea națională şi fără individualitatea omului real este un universal abstract, gol şi, de ce nu, care sufocă particularul şi individualul. Un universal fără de țară este un universal fără de suflet şi fără de sens. Un universal rău, care uită de ceilalți şi care se pune pe sine ca fiind aparte şi atoatestăpânitor. Astfel de teze au dus, din păcate, chiar la consecințe umane şi sociale dăunătoare, pentru că ce poate fi mai rău decât să te consideri ca fiind un ales şi să-i disprețuieşti – cu anvergură istorică – pe ceilalți? Dreapta filosofare, însă, se ridică împotriva acestor idei şi ne învață că un popor tinde a se universaliza – dar nu cu arme, speculă, delațiune, minciună, dispreț şi îmbogățire prin mijloace necinstite – ci cu ajutorul conceptului, trecând în propria sa fire toate cele care sunt omeneşti şi nelăsând nimic să-i fie străin. Există, prin urmare, o ontologie națională, ba chiar mai mult: o filosofie națională, care nu se putea naşte altfel decât în interiorul unei națiuni. Cinstirea sufletului românesc despre care ne vorbeşte Alexandru Surdu se referă, mai direct sau mai metaforic, la situația în care se află sufletul românesc: aceea de a-şi asuma tot ceea ce este omenesc şi de a spune ceva despre eternele probleme ale omului, fără ura şi resentimentul care îi macină pe cei ce vor să fie universali şi istorici fără a fi naționali, uitând chiar şi de propria lor individualitate.

Cercetări filosofico-psihologice, anul IV, nr. 1, p. 113–118, Bucureşti, 2012

Lucrarea domnului academician Alexandru Surdu se dezvoltă pe mai multe planuri, integrate într-o viziune de ansamblu ce tinde către dezvăluirea câtorva trăsături ale sufletului românesc. Avem aici în vedere istoria, memorialistica, antropologia şi folcloristica, logica, teologia şi, nu în ultimul rând, filosofia. Referirile din lucrare se fac fie la oameni de mare însemnătate pentru istoria şi cultura poporului român, fie la instituţii care au susţinut cugetarea românească, fie la locuri sau obiceiuri care dau seamă de specificitatea sufletului românesc. Un element important, care trebuie menţionat încă de la bun început, este legat de importanţa pe care a avut-o şi o are creştinismul pentru sufletul poporului român.

Ceea ce ni se pare demn de adus în discuţie, în primă instanţă, este tocmai titlul lucrării, care fixează auspiciile sub care conţinutul acesteia se va dezvolta. Continuând, într-un sens, linia pe care a deschis-o, în cultura şi filosofia româneşti, Constantin Noica, Alexandru Surdu face referire la sufletul românesc, dar într-o accepţiune specială, diferită de cea cotidiană, dar şi de cea tehnic-filosofică. Dacă, în mod obişnuit, prin suflet se înţelege o entitate non-corporală sau una extrem de subtilă care este răspunzătoare de stările fireşti de conştiinţă şi dacă, în sens tehnic, sufletul este forma corpului, ca la Aristotel, sau o înmănunchere de idei sensibile, ca la empirişti, sau orice altceva, în cazul lucrării de faţă se are în vedere o accepţiune diferită. Astfel, Alexandru Surdu vorbeşte despre un suflet românesc, iar nu despre un spirit românesc. La fel cum Noica vorbea nu despre timp, ci despre vreme, nu despre spaţiu, ci despre loc, la fel, sufletul ia aici locul spiritului şi nu mai este legat de un individ, ci de o întreagă naţiune. Ce este acest suflet sau care este accepţiunea în care acest concept este luat? Un demers pentru a găsi răspunsul la această întrebare găsim în *A sufletului românesc cinstire*.

„Spirit" pare oarecum străin limbii române. Îl traduce pe „*der Geist*"-ul german, dar nu numai. Spiritul poate avea semnificaţia de spirit al unui text, un spirit de glumă, o fantomă sau un spectru şi încă altele. Este un termen cu o polisemie care mai mult ascunde sensul adânc, filosofic şi care înăbuşă destul de mult sensul termenului german. Suflet, la fel ca alţi termeni, pare să fie exclusiv românesc. Desigur, există termeni şi în alte limbi, cum ar fi „*die Seele*", „*soul*" sau „*l'âme*", care îl traduc pe „suflet". Important este, însă, faptul că un termen cu o semnificaţie individuală este folosit pentru a da seamă de un universal: sufletul românesc. Aici interesează modalitatea de întrebuinţare – sensul ca utilizare, cum ar spune Wittgenstein – iar nu caracterul traductibil al vreunui termen.

Aşadar, o primă particularitate a sufletului românesc se desprinde chiar din titlu: folosirea individualului pentru general. Nu spiritul – transcendent şi depărtat de prezenţă – este cel care dă sensul ideii de „românitate", ci sufletul, prezent şi caracterizat de multiple transformări, mai mult sau mai puţin dureroase. „*Ponos*"-ul grecesc este acela care explică multe aici. A fi român poate însemna şi suferinţă creatoare – creatoare de sine –, iar cartea lui Alexandru Surdu povesteşte câteva dintre avatarurile sufletului românesc. În plus, întrebuinţarea unui termen cu semnificaţie individuală pentru a exprima un gând general mărturiseşte unitatea: oriune şi în orice condiţii s-ar afla, sufletul românesc are aceeaşi tipologie a trăirii

şi, implicit, aceleaşi înţelesuri fundamentale prin prisma cărora se raportează la existenţa reală.

Tezele acestea apar, explicit, chiar în primul capitol al lucrării, în care se face referire la „sufletul sau duhul românesc" (p. 13). Suflet şi duh care, potrivit autorului, au nevoie de educaţie, de o formă specific românească a *paideii* greceşti. Ceea ce ni se pare aici a fi extrem de interesant este semnificaţia pe care ritualurile iniţiatice ale „junilor" o aveau în formarea şi transformarea tinerilor români. Desigur, vorbim despre epoci ceva mai vechi, de care ne desparte cel puţin un veac. Totuşi, specificul educaţional al poporului român pare să cuprindă aceste ritualuri iniţiatice, ştiut fiind faptul că, datorită condiţiilor istorice şi – de ce să nu recunoaştem – poate şi datorită unor metehne ale naţiunii, şcoala ca instituţie socială majoră apare târziu în spaţiul românesc. Desigur, aceasta nu înseamnă că nu exista educaţie. Departe de noi gândul de a nu recunoaşte că şcoala ca instituţie ar fi forma cea mai elevată a creşterii şi educării copiilor şi tinerilor. Învăţătura care se desprinde, însă, din textul lui Alexandru Surdu – intitulat *Prima şcoală românească* – este aceea că această formă universală a educaţiei trebuie clădită pe specificitatea naţională – abia atunci realizându-şi rolul ei cel mai propriu, şi anume elevarea unei naţiuni. O şcoală care tinde să sugrume sufletul unui popor, prin recursul la formă străine, nu poate decât să dăuneze. Dimpotrivă, o instituţie – în speţă şcoala – care apare ca o necesitate firească în istorie şi se dezvoltă ca formă superioară a mentalului unui popor, dar şi ca mediu al perpetuării sufletului unui popor, îşi îndeplineşte adevărata menire.

Există, aşadar, o devenire istorică firească pentru ca o anume instituţie să poată întruchipa şi exprima sufletul unui popor. Şi există, aşa cum ne spune Alexandru Surdu, o logică a istoriei, pe de o parte, dar şi personalităţi pe măsura istoriei, cum ar spune, de această dată, Hegel. Pentru că o naţiune are nevoie de modéle care să influenţeze tinerii şi care să fie daţi exemplu tinerilor care merg la şcoală. Un cărturar de seamă, o personalitate de anvergură europeană, cu un „suflu filosofic" care l-a plasat în alături de marile spirite ale Europei timpurilor sale (de pildă, Gottfreid Wilhelm Leibniz) a fost şi Dimitrie Cantemir, căruia i se dedică un capitol intitulat *Cantemir şi logica istoriei*.

O astfel de personalitate marchează istoria unei naţiuni. Cantemir ar putea fi individualul care dă măsura generalului, cum afirma Constantin Noica. Şi, dacă exemplul favorit al lui Noica era acela în care Socrate dădea măsura umanităţii, atunci, *mutatis mutandis*, Dimitrie Cantemir poate fi individualul care dă măsura generalului pe care îl reprezintă sufletul românesc.

Aproape că nu există domeniu de vîrf al vremii care să nu-l fi interesat pe Cantemir. Un cărturar autentic, a găsit, totuşi, şi vremea să se ocupe de treburile politice ale ţării, chiar dacă pentru o foarte scurtă perioadă. Despre el s-ar putea afirma ceea ce am afirmat în debutul acestei lucrări: şi anume că sufletul unui popor se universalizează prin luarea în primire a felului de a fi al altor popoare. Cantemir nu dezminte această teză. S-a ocupat cu aceeaşi acribie de cultura română, de cea otomană, de cea rusă, dar a fost la curent şi cu ştiinţa apuseană. A

avut, aşa cum arată Alexandru Surdu, preocupări culturale care l-au făcut să ajungă membru al Academiei din Berlin; în plus, în multe situaţii se poate vorbi despre contribuţii de pionierat, cum ar fi chiar conceptul de logică a istoriei. Un fiu de domn dintr-o ţară mică, undeva la intersecţia unor imperii, reuşeşte să se ridice, prin gândirea sa, la nivelul universal al sufletului unui popor. Se integrează într-o tradiţie de cercetare a lui Aristotel pe care numai condiţiile istorice au retezat-o. Corespondează cu personalităţi ale vremii, de la egal la egal. Face traduceri din Aristotel cărora nici astăzi nu putem spune că li se poate opune o traducere mai exactă. Este, deci, un propovăduitor al „sufletului limbii" române. Astfel ne apare, în perspectiva lui Alexandru Surdu, marele cărturar şi om politic Dimitrie Cantemir.

Dacă se pune problema unor oameni care au dat, prin faptele lor, măsura sau etalonul unei întregi naţiuni, nu numai Dimitrie Cantemir este de menţionat. Din această lucrare nu putea lipsi mitropolitul Andrei Şaguna, care a fost tot o personalitate complexă, cu contribuţii semnificative la cultura română. Nu numai cărturar şi teolog, dar şi luptator pentru drepturile românilor din Transilvania, Şaguna abia acum primeşte recunoaşterea meritelor sale, prin trecerea lui în rândul sfinţilor. Este bine ştiut faptul că fiecare naţiune are reperele ei: grecii au filosofi, evreii au profeţi, ruşii au literaţi, austriecii au compozitori, olandezii au pictori şi aşa mai departe. Istoria românilor se sprijină pe mai mulţi luptători pentru sufletul românesc. Există şi la noi filosofi, înţelepţi, compozitori şi din ceilalţi enumeraţi mai sus. Totuşi, date fiind condiţiile istorice, parcă mai presus de toţi sunt acei vizionari în rândul cărora se aşează şi Andrei Şaguna, care au crezut în sufletul românesc chiar şi atunci când nu ar fi avut niciun motiv să o facă. Vizionari dispuşi să se sacrifice, pe ei şi cele de preţ pentru ei, pentru a ridica o ţară şi un popor care, uneori, datorită dificultăţilor prin care trecea, era puţin rătăcit. Vizionari care nu s-au ascuns în locul confortabil al disprețului faţă de propria naţiune şi care au refuzat să judece pe alţii, dar s-au învrednicit să construiască pentru ei. Uneori poporul nu i-a înţeles; alteori, i-a izgonit sau chiar ucis; sau i-a azvârlit fie în temniţă, fie în uitare. Totuşi, aceşti vizionari nu s-au dezis de naţiunea şi de ţara lor, şi tocmai prin asta au dat măsura sau etalonul umanităţii. Un astfel de portret i se cuvine şi lui Andrei Şaguna, dimpreună cu trecerea lui în rândul sfinţilor. Contribuţia majoră a acestei personalităţi a istoriei românilor – consideră Alexandru Surdu – este aceea de a fi salvat pe românii din Transilvania, Banat şi Bucovina (p. 65) şi de a fi cultivat ideea unei mari ţări româneşti, unde să fie aduşi laolaltă toţi românii şi toate provinciile care şi după istorie, şi după lege, şi după suflet, şi după limbă, şi după orice alt criteriu ar fi trebuit să stea laolaltă, într-o singură formaţiune satală.

Aşa cum am menţionat deja, nu numai despre „oameni de însemnătate crucială" – vorba filosofului german – ni se relatează în lucrare, ci şi despre instituţii sau organizaţii care au contribuit la evoluţia culturii române. O astfel de organizaţie a fost Asociaţiunea Transilvană pentru Literatura Română şi Cultura Poporului Român – ASTRA. Orice tentativă de a evalua şi aprecia importanţa pe

care această asociație a avut-o de la înființare şi până când purtătorii „luminii de la Răsărit" au reuşit să o distrugă este sortită parțialității. Sau, cel puțin, ar trebui tomuri de hârtie pe care să se înscrie activitatea acesteia. Aşa cum spune Alexandru Surdu, ASTRA a fost o „academie populară a românilor" (p. 73) în cadrul căreia toate domeniile de cercetare au fost încurajate. Scopul fundamental al acesteia a fost acela de a pregăti Marea Unire (p. 74), aşteptată de întreaga națiune română. Dar, aşa cum spuneam la început, nu cu arma în mână, nu ucigând pentru propriul bine, ci cultivând sufletul românesc. O astfel de asociație nu are nevoie de laude, ci de recunoaşterea meritelor. Lauda este pentru mediocri care se lasă evaluați de cei cu care sunt legați numai prin disprețul reciproc. Recunoaşterea meritelor, dacă se realizează, face cinste şi celui care o face, şi celui care o primeşte. Iar dacă nu, atunci acela care nu a recunoscut ceva măreț este singurul care are de suferit. Vedem în lucrarea lui Alexandru Surdu tocmai această învățătură, care aminteşte puțin de ceea ce spunea Eminescu despre „mititel": „nu slăvindu-te pe tine... lustruindu-se pe el". Marii înaintaşi trebuie recunoscuți – iar recunoaşterea meritelor oamenilor de importanță majoră pentru cultura română, dar şi a instituțiilor care au contribuit la cultivarea sufletului românesc este cheia interpretativă a lucrării *A sufletului românesc cinstire*. Nu critica arogantă – despre care tot Eminescu vorbeşte şi tot în *Scrisoarea I* –, ci respectul şi considerația față de înaintaşi dau măsura unei atitudini demne.

Iar demnitatea este a aceluia care se angajează față de dreapta credință şi gândul bun şi nu le mai părăseşte niciodată. Nu conjunctura, ci principiile; nu avantajul, ci dreptatea. Şi, mai ales, respectul şi considerația pentru ceea ce te-a format ca om. Şi, ne spune Alexandru Surdu, ca om ne formează şi graiul în care ne naştem şi pe care îl auzim pentru prima oară. Nu este un secret că, dintr-un motiv sau altul, sunt graiuri care stăpânesc astăzi în lume. Iar unii – încolonați sub deviza trădătorilor *ubi bene, ibi patria*, deseori fără a şti ce fac – părasesc limba română de dragul unor conjuncturi favorabile. Departe de noi gândul că alte limbi nu merită apreciere. E greu de crezut că germana lui Goethe şi franceza lui Proust sunt de lăsat la o parte. Urmându-l pe Constantin Noica, însă, Alexandru Surdu apreciază veleitățile deosebite ale graiului românesc, care îl aşază pe acesta alături de limbile care au produs culturi mai mari ca a noastră. Metafora din titlul dat capitolului *În ce limbă vorbeşte Dumnezeu?* este extrem de sugestivă: deşi nu suntem un imperiu, deşi nu avem realizările şi succesele altora, Dumnezeu poate vorbi în limba română. Adică graiul nostru poate exprima gânduri şi trăiri înalte, de o profunzime aparte. Metaforă, de altfel, cu rezonanțe biblice: la urma urmei, Hristos nu s-a născut în scutece de mătase. Şi poate nici marele adevăr nu se va spune în limbile ce se vorbesc în saloanele strălucitoare ale lumii bogate, ci se va rosti în graiul unor oameni simpli.

Nici o prezentare a lucrării luate aici în discuție nu se poate încheia fără a face referire la ultimul capitol. Desigur, aceasta mai conține şi alte elemente deosebite pentru sufletul românesc, cum ar fi ideea duhului sărbătorilor sau povestea iubirii la români. Acestea, însă, vor fi mai bine înțelese prin lectură

directă. Ultimul capitol, însă, intitulat chiar *A sufletului românesc cinstire*, pare să fie el însuşi o concentrare a întregului înţeles al lucrării. De o însemnătate aparte ni se pare a fi povestea despre tânărul care îşi dorea să plece de pe meleagurile natale şi într-o noapte are un vis în care nu putea să moară şi se chinuia groaznic deoarece, plecat fiind, îşi lăsase sufletul îndărăt, acasă, iar moartea nu putea să îl ia. Sufletul românesc – înţelegem de aici – este legat de această naţiune şi de această ţară. Şi cine părăseşte ţara, aici îşi lasă sufletul. Indiferent câte desfătări va întâlni, va duce mereu dorul acestor locuri. Iar dacă nu-l va duce, aceasta va fi din două motive: pentru că, înainte să te piardă, Dumnezeu îţi ia minţile; mai apoi, pentru că, totuşi, Dumnezeu este suficient de milostiv încât celor smintiţi să le dea greutatea, dar să le ia cumpăna prin întrebuinţarea căreia ar putea să îşi contemple propria ticăloşie.

NOTE DE LECTURĂ

Rodica Croitoru, *Fericire şi lege morală la Kant* (*Happiness and Moral Law in Kant*), Bucharest, BIC ALL Publishing House, 2008, 190 p.

This book seeks to work out a new approach to the problem of happiness in Kant's ethics, analysing the epistemologic status of happiness in comparison with the one of moral law. What distinguishes the present approach in the first stage of its valuation, respectivelly in the *Groundwork of the Metaphysics of Morals* is the introduction of the relation happiness-moral law in an axiological-normative framework, given by the *formal* scheme build up by law-duty-good, binded up through obligation. Or, what appears in the forefront is the fact that happiness does not fit to the norm; and this happens since the law has an absolute character, through which it becomes a norm of behaviour disposing of moral value, whereas happiness, in its quality of an empirical concept, is unable to give the norm of behaviour and, consequently, does not represent a value. Newertheless the author seeks to deduce the epistemological status of happiness from elements of the middle ground; respectively to happiness importance is attached when it is participating to the *normal* condition the human being has to attain, in order to be able to tend to the *exceptional* condition claimed by the ideality of the moral law. As such, happiness appears as an *indirect duty*. Another theoretical progress happiness attains in this critical work comes together with its drawing near the framework of the *a priori* concepts, where it is regarded as an *a priori* purpose of human being. This kind of purpose will be no more subject to variations of personal experience, since it appears as a *general idea* or as a *principle* expressed by *moral law*. As a conclusion of this first position, author's opinion is that although in the *Groundwork of the Metaphysics of Morals* happiness does not appear as being moral, it is developed through the supposition of the moral law; because in the way we are expecting it we put to use concepts of an universalizable maxim. Respectivelly, we deem to *deserve* it and we receive it as a *dignity*. If we can speak of a „dignity" of this state, we can infere – by an analogy with the tipical case of moral law – that we are *indifferent* as against its *motive*, but we are no more indifferent as against the satisfaction it produces to us (what makes the difference between happiness and moral law) (A. T., p. 450). If we compare it again with the moral law, we remark that nothing *constrain* us to make our way to happiness, since morals does not impose us any *obligation* against it. And although happiness seems to enjoy „dignity", by which it comes near to the moral law and to the value

associated to it, by the indifference as against constraint it estranges oneself from the last one (pp. 59-60).

In the *Critique of Practical Reason* the part of happiness grows up as far as it is subordinated to the faculty of desire. For this reason, the author maintains that since in every Kantian moral work happiness entertains a dialogue with the *moral necessity* to observe the law, we can say that „the faculty of desire used to be introduced not only to strenghten the practical domain where subjectivity is dominant, but at the same time to give to happiness a firm background and to make it more suitable to the epistemological status of its dialogue partner" (p. 73). The subject adapts the *general idea* of happiness to his desires and interests, from which he builds up a principle; this is a *material principle*, sustaining the moral law. It depends on the *form* given to him by his faculty of reason. But since material principles are devoid of the universality requested by the formal ones, they dispose but of an *universal tendency* appertaining to the subject as a moral agent. The epistemological status of happiness comes to be completed together with a kind of good, specific to the rational finite being, given by the search for *happiness*; it is conditioned by a „soul satisfaction" not by an „ephemeral sensation" (some elements of this kind of good appearing in the *Groundwork of the Metaphysics of Morals* as well, where the *relative good* was set up in relation with the moral law, according to the formula „conform to law").

The next point of the relation happiness-moral law interpreted by Rodica Croitoru is claiming that the solution to the moral antinomy is an indirect clarification to the relation hapiness-moral law, through the concept of *self satisfaction*, whose importance was extended by *existentialism* and contemporary *phenomenology*. In Kant's work, this term designates less than a *pleasure*, as the one preceeding *happiness* and less than the *consciousness of virtue*. It is rather a moral-existential satisfaction favorable to exercise morals (p. 107-108). The concern for existence is, in the context of the moral antinomy so important, so that the author deems that it subordinates, at this moment, the whole moral construction (whose roots are to be found in the *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, where Kant pointed out the necessity to satisfy the life requests in order to focus on the observance of moral principles). So, the author reminds us, with regard to the practical antinomy, that between *existence* and *morals* Heidegger used to choose the first one; setting the *self satisfaction* as the first principle of his *hermeneutics of facticity*, he deprived, at the same time, the moral principle of its superiority alloted to it by Kant (*ibidem*).

R. Croitoru considers that the relation between the *universal law* and the *personal happiness* gains a different direction in the *Metaphisics of Morals* in comparison with the last two positions: on one side it gives an impression that it is ready to come apart, the law being divided in an *outward* or *juridical* type and an *inner* or *moral* type. The same regarding the subjective side of the moral agent, who at the beginning used to be dominated by the concern against *personal happiness*, and now it is divided in: *happiness* directed to *himself* and *happiness*

directed to the *other one*, his *own perfection, moral health, love* and *respect* between persons (p. 121-122). On the other side, the relation law-happiness developed by the other two previous works is not abandoned, coming near to the central idea of this work, which is the *purpose-duty*, manifested in the *perfection* of the self and the *happiness of the other* (p. 144-145). Here the natural tendency towards happiness joins the general *teleological* view of this work, where happiness becomes the means through which morality allows us to remove obstacles, in order to realize the whole rational *purpose* of morals, which is the *moral good*. It is suggested that the most beautiful theoretical cover Kant gives to happiness is *love*, which is defined, from the present teleological view, as *assuming the purposes of the other one*. We do actively manifest the special feeling of love when we turn the existential purposes of the other one to our own purposes. The author considers that the relation of *love* with *happiness* comes to its fulfillment when rethinking it in accordance with the prime being. If God asks the human being to love his fellow man, it follows that love is a cohesive factor of human life and an important factor of Creation as well. If God have had such a purpose when creating the world, it is supposed that the love he manifested towards men was directed to their happiness. Enjoying of such an ascendance, happiness could have been given to the human being as a *duty towards himself* (p. 157).What is of importance in order to delimit the theoretical status of happiness followed in the extremely significant book of Rodica Croitoru, which opens up new ways of interpretation of the Kantian practical ideas, is in fact that through successive intermediate stages from the *natural* level where initially was inserted it attained to the *moral* level, due to a constant reference to it.

Evanghelos Moutsopoulos

Marius Dobre, Victor Emanuel Gica, Dragoş Popescu, *Filosofia lui Mircea Vulcănescu*, Piteşti: Paralela 45, 2011, 200 p.

Personalitatea şi opera lui Mircea Vulcănescu au suscitat un interes deosebit din partea cercetătorilor din domeniul culturii româneşti interbelice. Altfel, nu s-ar putea explica faptul că au apărut numeroase ediţii în care se reluau sau se publicau postum articole şi studii pe teme de economie, filosofie şi sociologie, semnate de Mircea Vulcănescu. De o mare notorietate s-a bucurat, de exemplu, volumul *Nae Ionescu, aşa cum l-am cunoscut*, publicat postum, abia în 1992, de Editura Humanitas, volum considerat de specialişti drept o sursă autorizată în ceea ce priveşte ideile filosofice şi politice ale lui Nae Ionescu.

La fel, destinul tragic al lui Mircea Vulcănescu a fost comentat în numeroase rânduri, întrucât el este considerat o chintesenţă a destinului tragic al unei întregi generaţii. Cea mai cunoscută relatare în acest sens este de departe cea din *Jurnalul de la Păltiniş*, bazată pe amintirile colegului şi prietenului său, Constantin Noica.

Totuşi, acest interes editorial şi public nu a fost dublat şi de unul ştiinţific, în sensul că nu sunt multe lucrări sau studii dedicate operei lui Mircea Vulcănescu. De fapt, dacă studiem cu atenţie bibliografia, constatăm că şi ediţiile critice lipsesc. Culegerile de articole şi studii, antume şi postume, au adesea doar o mică prefaţă sau postfaţă şi câteva note de final din care aflăm unde şi când a mai fost publicat textul respectiv.

În acest context, volumul *Filosofia lui Mircea Vulcănescu*, apărut în 2011 şi semnat de trei cercetători de la Institutul de Filosofie al Academiei Române, Marius Dobre, Victor Emanuel Gica şi Dragoş Popescu, apare ca o iniţiativă editorială deosebită, întrucât propune publicului o viziune interpretativă asupra ideilor filosofice, economice, sociologie şi religioase ale lui Mircea Vulcănescu.

Lucrarea cuprinde patru părţi: Rădăcinile spirituale şi personalitatea, Cercetările sociologice şi economice, Modelul ontologic, Elemente de filosofie a religiei şi o Addenda, un valoros interviu luat Măriucăi Vulcănescu, fiica mai mică a filosofului. Cele patru părţi ale volumului corespund, după spusele autorilor, celor mai importante teme din opera lui Mircea Vulcănescu: „Misiunea primei generaţii a unităţii politice româneşti, preocuparea pentru satul românesc ca depozitar al spiritului naţional şi pentru viitorul acestei structuri sociale milenare, evidenţierea trăsăturilor fundamentale ale gândirii aşa cum sunt ele exprimate în rostirea românească, precum şi raportul omului cu Dumnezeu” (p. 5).

Prima parte, semnată de Dragoş Popescu, este dedicată vieţii şi personalităţii lui Mircea Vulcănescu, considerat de unii dintre contemporanii săi a fi „adevăratul şef al generaţiei ‘27” (Arşavir Acterian). Activitatea sa în domeniile filosofiei, economiei şi sociologiei, contestată sau lăudată, nu poate fi uşor trecută cu vederea, consideră Dragoş Popescu, subliniind faptul că „dimensiunile reale ale personalităţii lui Mircea Vulcănescu” nu au fost până în acel moment cercetate amănunţit. „Personalitatea lui Mircea Vulcănescu s-a dezvoltat organic, fără rupturi, neumbrită de eşecuri sau compromisuri (...) şi a fost nimicită exact când, atingând maturitatea, era în faza de maximum creator”, arată autorul citat (p. 8-9). Sunt reliefate în acest capitol şi rădăcinile spirituale ale lui Mircea Vulcănescu. Este vorba, bineînţeles, de influenţa covârşitoare a lui Nae Ionescu şi a lui Dimitrie Gusti asupra formării intelectuale a lui Vulcănescu.

A doua parte a lucrării, aparţinând lui Victor Emanuel Gica, tratează cercetările sociologice şi economice întreprinse de Mircea Vulcănescu. Aşa cum se cunoaşte, acesta a participat cu mult suflet la două dintre campaniile monografice conduse de profesorul Dimitrie Gusti. Rezultatele amănunţitelor investigaţii de teren, întreprinse în satele româneşti au luat forma unor lucrări, puţin cunoscute şi cercetate astăzi. În locul schemelor evoluţioniste şi progresiste, Vulcănescu propune o abordare tipologică, derivată din fenomenologie, se arată în capitolul doi. Satul şi oraşul se dezvoltă în paralel, coexistă, nu se pot clasifica în forme de organizare socială inferioară sau superioară.

În partea a treia a lucrării, semnată de Dragoş Popescu, se prezintă un posibil model ontologic care s-ar afla la baza concepţiei filosofice a lui Mircea Vulcă-

nescu. Autorul întreprinde o muncă de reconstituire a unui model ontologic, pornind de la fragmente, idei, notaţii şi explicaţii prezente în diferite lucrări, dintre care unele au văzut lumina tiparului abia în ultimii ani. Conceptele-cheie, necesare pentru înţelegerea acestui model ontologic, sunt autenticitate şi determinaţie românească. Mircea Vulcănescu propune, conform autorului, o ontologie românească, în care se pune accentul pe limba română şi pe modul în care aceasta exprimă lumea şi relaţiile omului cu lumea. Ontologia individului ocupă un rol foarte important în acest context. Firea, chipul, soarta şi rostul insului sunt teme fundamentale pentru Mircea Vulcănescu. Ele fac trecerea spre Noica, explică autorul, adăugând că mai există o latură în care se observă o continuitate esenţială între cei doi gânditori: „întemeierea gândirii asupra fiinţei pe o nevoie profundă a individului gânditor" (p. 116).

Ultima parte a volumului, semnată de Marius Dobre, prezintă principalele elemente de filosofie a religiei, prezente în lucrările antume şi postume ale lui Mircea Vulcănescu. Înainte de toate, trebuie precizat faptul că Mircea Vulcănescu era şi se considera un gânditor creştin. În tinereţe, arată autorul, activase în Asociaţia Studenţilor Creştini din România, fapt care a contribuit la apropierea lui Vulcănescu de creştinismul ortodox. Un alt element catalizator a fost influenţa gândirii religioase a profesorului Nae Ionescu. În lucrările sale, dar şi în intervenţiile sale publice, Mircea Vulcănescu a abordat teme precum: „posibilităţile, limitele şi sarcinile" unei filosofii creştine, relaţia dintre creştinismul apusean şi cel răsăritean, augustinismul şi tomismul în filosofia medievală, filosofia morală, precum şi problema cosmologică, a legăturii dintre Dumnezeu şi lume. Capitolul prezintă, de asemenea, campaniile de presă împotriva Bisericii Ortodoxe Române ca instituţie, în care s-a implicat ca jurnalist şi Mircea Vulcănescu, precum şi reacţiile stârnite în epocă de încercarea tinerilor filosofi de a-şi fundamenta ideile pe elemente preluate din creştinismul ortodox.

În finalul volumului a fost inclus un interviu luat în anul 2000 de Marius Dobre Măriucăi Vulcănescu, fiica cea mică a filosofului, din care redăm un fragment pe care în considerăm esenţial pentru cunoaşterea personalităţii lui Mircea Vulcănescu: „Fiind totuşi român şi românul fiind fatalist, şi-a acceptat totuşi soarta. Nu putea să facă altfel... Asta era într-un fel desăvârşirea detenţiei, desăvârşirea acelei poveri... Nu putea să evite... Se pare că i-a spus acelui tânăr pe care l-a salvat: «Trebuie să fii tu salvat pentru că eşti tânăr». Tata credea că era isprăvit şi eu gândesc că a socotit că aruncase destul sămânţă (probă este şi Noica) şi a putut să se considere cu datoria împlinită" (p. 195).

În concluzie, volumul de faţă constituie un pas semnificativ în prezentarea şi interpretarea ideilor filosofice, economice şi sociologice ale lui Mircea Vulcănescu. Sunt de apreciat: seriozitatea studiilor, pertinenţa argumentării şi rigoarea documentării. Putem spune, fără să greşim prea mult, că deşi lucrarea nu-şi propune să fie o operă exegetică, ea este totuşi o primă exegeză a operei lui Mircea Vulcănescu.

Romina Surugiu

Genoveva Preda, Destinul unui spectacol: „Cioran, l'homme à fragments", Editura Fundației Naționale pentru Ştiință şi Artă, Bucureşti, 2011, 336 p.

Desigur, textul cioranian, fiind poleit cu metaforă şi paradox, poate fi recitat. Şi poate fi reconstruit pe teme, după cum am arătat în altă parte[1], astfel încât se poate alcătui un spectacol urmând o anumită temă sau mai multe, precum naşterea, viața, iubirea, moartea, sinuciderea, Dumnezeu, România etc.

În al doilea rând, textul cioranian se pretează, aparent paradoxal, fie la o redare teatrală pesimistă, fie la una optimistă. Să ne explicăm. În prima variantă, e clar, pesimismul său binecunoscut poate conduce cu uşurință la o astfel de interpretare. În a doua, se pot culege din opera sa acele fragmente care conțin ironii, paradoxuri amuzante, metafore vii, ce pot încânta auzul auditoriului. (Mulți comentatori ai lui Cioran, dincolo de pesimism, au văzut în stilul său ceva „vioi, sprințar, plin de umor caustic", în care străluceşte „o stranie bucurie, o veselie inexplicabilă, dar reconfortantă şi chiar vivifiantă", iar conversația cu el, deşi plină de idei „înfricoşătoare", au găsit-o „spirituală, încântătoare"[2]. Umorul său ar fi rezultatul «vitalității sale, al crudei sale lucidități, (...) al pesimismului său triumfant, al insolenței sale imparabile»[3]. S-a mers până acolo încât s-a pomenit, referitor la umorul său, sau de «l'humanisme d'un esprit vivant»[4]).

Vom prezenta în continuare istoria unui spectacol din categoria celui de-al doilea tip de interpretare, un spectacol ce a avut mult timp un succes remarcabil în România, dar mai ales în Franța. Este vorba de spectacolul[5] *Cioran, l'homme à fragments*, conceput şi jucat de actrița Genoveva Preda. O actriță pasionată de Cioran se apucă, la sfatul Irinei Mavrodin, cunoscută traducătoare a lui Cioran, să facă o selecție de texte care să fie baza scenariului viitoarei piese. Şi iată, prima reprezentație are loc în aprilie 2000, la Muzeul Brukenthal din Sibiu, cu ocazia unui colocviu internațional dedicat de asemenea lui Emil Cioran. Reprezentațiile continuă în Franța, în acelaşi an, oriunde avea loc o manifestare dedicată lui Cioran, la Paris, Montpellier, Sète. Timp de zece ani va susține acest spectacol în alte multe locuri din Franța, cu un public de toate vârstele, care nu era neapărat specialist în filosofie sau în Cioran, dar care gusta fraza cioraniană rostită de actrița

[1] Marius Dobre, *Certitudinile unui sceptic – Emil Cioran*, Editura Trei, Bucureşti, 2008, p. 12-13.

[2] De pildă, François Bondy, în interviul din 1972, publicat şi în *Convorbiri cu Cioran*, p. 7, sub titlul *Cel mai inactiv om din Paris*, sau Fernando Savater, în interviul *Să scrii ca să trezeşti*, în acelaşi volum, p. 17.

[3] Philippe Tiffreau, *Cioran ou la disection du gouffre*, Henri Veyrer, Paris, 1991, p. 133.

[4] Ingrid Astier, *L'énergie du deséspoir*, în „Le Magazine Littéraire", nr. 508, Mai 2011, p. 74.

[5] Istoria spectacolului este preluată din cartea Genovevei Preda, *Destinul unui spectacol: Cioran, l'homme à fragments*, Editura Fundației Naționale pentru Ştiință şi Artă, Bucureşti, 2011, p. 9-42.

românсă. Presa a reacţionat de asemenea pozitiv. Au urmat premii şi alte recunoaşteri, atât în România, cât şi în Franţa.

Aşa cum am spus deja, Genoveva Preda redă pe scenă un Cioran reconfortant, viu nu doar prin expresie, ci şi prin conţinut. Selecţia de texte operată de actriţă din opera cioraniană este revelatoare. Redăm aici câteva, pentru a ne face o oarecare idee[6]:

„Se spune despre mine că aş fi un pesimist. Nu este adevărat. Aceste păreri şcolăreşti sunt groteşti. Am remarcat că spiritele înalte s-au înşelat în ce priveşte diagnosticul asupra mea. Este indiscutabil că există o ruptură între ce gândesc şi ceea ce par a fi. Am avut întotdeauna spiritul înfricoşat. Am făcut totul pentru a suscita neînţelegerile. Numai gândurile care derutează şi fascinează au viitor."

„Pesimistul este omul care nu suportă o nenorocire. Poziţia mea în faţa unui mare necaz este într-adevăr a unui disperat, dar e o situaţie pe care o accept – şi care, chiar dacă pare curios, nu mă împiedică să trăiesc. Chiar şi în momente de disperare au am avut forţa să râd. Râsul e un triumf al omului asupra universului. Râsul e liberator. O miraculoasă găselniţă. Cred că prin râs omul emană ceva profund în el."

„Magia muzicii lui Mozart mă farmecă. În puritatea sa aeriană, care atinge uneori o sublimă gravitate, mă simt adesea uşor, transparent. De câteori ascult muzica lui Mozart, simt cum îmi cresc aripi de îngeri, întinse către vaste depărtări. Cu Mozart mă simt în paradis. Nu există senzaţii unice decât în muzică şi în dragoste. Totul e atât de departe şi în acelaşi timp atât de aproape."

„Pentru mine, a scrie înseamnă să mă răzbun pe lume – şi chiar să fiu contra mea. (...) Eu nu pot să scriu decât într-o stare explozivă, într-o stupoare plină de frenezie. Uneori mă întreb dacă în afara freneziilor mele exist cu adevărat. N-am scris un rând la temperatură normală. O carte trebuie să fie scrisă la temperatură înaltă, altfel, ea nu poate fi contagioasă".

Prima observaţie care ne vine în minte este că textele au fost realmente bine alese pentru a captiva orice fel de public, inclusiv elevi de liceu. A doua observaţie, regăsim în scenariul Genovevei Preda acei colaci de salvare folosiţi de Cioran pentru a suporta mai bine viaţa pe care o tot ocărâse atâta: râsul, muzica şi mai ales scrisul. A treia observaţie: nu trebuie să ne surprindă o asemenea ipostază optimistă în care îl aflăm pe Cioran, doar era omul contrastelor, iar cel mai mare contrast era cel dintre viaţa sa de zi cu zi şi conţinutul cărţilor sale, motiv pentru care a şi fost ridiculizat de multe ori (s-a spus chiar că „opera ascunde omul"[7]). El însuşi nu s-a putut autoproclama niciodată până la capăt un sceptic consecvent, autentic, ci a recunoscut că este unul moderat, capabil să guste cu plăcere uneori viaţa; de multe ori în *Caietele* sale îşi manifestă dragostea pentru viaţă, chiar cu exaltare: de pildă – „Nimeni n-a iubit viaţa cu mai multă patimă ca mine, şi totuşi am trăit ca şi cum

[6] Genoveva Preda, *Destinul unui spectacol: Cioran, l'homme à fragments*, p. 65-67, 75.
[7] Michel Onfray, *Dans les travée du theatre vide*, în *Cioran* (Cahiers dirigé par Laurence Tacou et Vincent Piednoir), L'Herne, Paris, 2009, p. 361.

n-ar fi fost elementul meu”[8]. Alteori, situația sa îi apărea ca o impostură: „Atât de des am tunat şi am fulgerat contra oricărei forme de făptuire, încât a mă manifesta, în orice fel, mi se pare o impostură, ba chiar o trădare. – Şi totuşi, respiri mai departe. – Da, fac tot ce fac ceilalți. *Numai că...*”[9]

Revenind la Genoveva Preda, coperta cărții pe care a scris-o despre acest spectacol introduce cumva cititorul în ceea ce va urma – o fotografie cu Cioran râzând în hohote.

În fine, Genoveva Preda spune că nu a vrut să creeze un „personaj Cioran”, ci pur şi simplu să arate nu fața optimistă a lui Cioran, ci măcar faptul că nu este un autor pesimist[10] (demersul ne pare totuşi destul de îndrăzneț).

Dar, în orice caz (şi vorbim totuşi ca un necunoscător de artă, şi doar ca un cunoscător de filosofie cioraniană), spectacolul Genovevei Preda ni se pare cel mai reuşit dintre toate cele care s-au mai pus în scenă.

Marius Dobre

Ioan Alexandru, *Democrația constituțională – utopie şi/sau realitate*, Editura Universul Juridic, Bucureşti, 2012, 328 p.

Sub egida prestigioasei edituri Universul Juridic, a văzut recent lumina tiparului cartea prof. univ. dr Ioan Alexandru *Democrația constituțională – utopie şi/sau realitate*. În prefața ei, acad. Alexandru Surdu apreciază că aceasta „este o carte unică în peisajul doctrinei filosofico-juridice din țara noastră”, care „va lansa un subiect ce va constitui prilej de frecvente şi aprinse dezbateri ştiințifice atât în lumea juriştilor, cât şi a filosofilor. […] Prin această lucrare, prof. Ioan Alexandru, un jurist cu evidente afinități interdisciplinare […] a înțeles că judecățile filosofice, sau mai bine zis analiza filosofică, pot aduce lumină în zonele de graniță relativ obscure ale cunoaşterii juridice”.

Ca cititor cu o oarecare afinitate pentru dimensiunea filosofică a cercetării fenomenului juridic, incitat de exemplaritatea analizelor realizate în lucrare, de adeziunea explicită a autorului acestei cărți la metajuridic, la o filosofie a dreptului „făcută aşa cum trebuie” (p. 116), dar şi de propriile noastre interogații, nedumeriri şi nelinişti în privința problematicii cărții, a disputei „filosofia în drept” sau „filosofia în afara dreptului”, a tendinței de instrumentalizare a dreptului, de alungare a filosofiei din doctrina juridică, am încercat, în cele ce urmează, câteva notații, pe care le supunem spiritului critic al cititorului interesat.

[8] Emil Cioran, *Caiete II*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2005, p 277.
[9] Idem, *Mărturisiri şi anateme*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994, p. 57.
[10] Genoveva Preda, *Destinul unui spectacol: Cioran, l'homme à fragments*, p. 127.

Cu tot inefabilul lor, actele de creație nu sunt decât rareori (şi cu atât mai puțin în domeniul politic, juridic sau social) expresii întâmplătoare ale inspirației autorului. În cazul unei conştiințe exemplare a unui timp istoric, ele sunt profund marcate de frământările acesteia, de o anumită viziune, de un anumit crez. Din această perspectivă, putem constata că lucrarea analizată, ca de altfel majoritatea lucrărilor autorului, aşa cum el însuşi mărturiseşte, a tratat „studierea fenomenului administrativ, administrația publică […] strâns legată de puterea politică statală – şi subliniez *statală*, pentru a se înțelege că raportul de subordonare nu este față de partidele politice sau coalițiile aflate la guvernare, ci față de puterea politică democratică şi constituțional formată din organele reprezentative la nivelul statului" (p. 31). Aşadar, autorul se ocupă de înțelegerea unor concepte cheie ale societății, de relațiile structurale ale acesteia, apte să conducă, prin fizionomia lor concretă, la „societăți închise" sau la „societăți deschise" (K. Popper), în funcție de care indivizii au acces sau nu la edificarea propriei lor istorii.

Una dintre premisele lucrării constă în invocarea, analiza profundă şi nuanțată a pluralismului punctelor de vedere în chestiunea abordată, de la care se porneşte pentru dezvoltări şi soluții proprii. Astfel, de pildă, în privința democrației se evocă ipostaze conceptuale din diverse perspective, precum:

„Democrația este guvernarea poporului de către popor pentru popor" (A. Lincoln); „Democrația se bazează pe convingerea că există posibilități extraordinare în oamenii obişnuiți" (H.E. Fosdick); „Nu uitați, democrația nu durează niciodată prea mult. […] Nu a existat niciodată o democrație care nu s-a sinucis" (J. Adams); „Democrația este cea mai rea formă de guvernare, cu excepția tuturor celorlalte forme care au fost încercate de-a lungul timpului" (W. Churchill); „Democrația… Triumful cantității asupra calității" (P. Țuțea); „Democrația este numele pe care îl dăm poporului de fiecare dată când avem nevoie de el" (R. de Flers); „Democrația constă în a-ți alege dictatorii după ce ți-au spus ceea ce cred că vrei să auzi" (A. Coren) (p. 32) ş.a.

Având în vedere rețeaua teoretică în care se plasează analiza, autorul precizează în primul capitol înțelesul unor termeni cu care operează: societate, stat, drept, formă de guvernământ, regim politic, puterile statului, funcție, organ şi putere publică.

Remarcăm, între altele, avertismentul şi opțiunea autorului în privința înțelegerii dreptului, care „nu-şi extrage toată identitatea din tehnici care-şi aparțin doar sieşi şi […] ține încă de universul valorilor, reprezentărilor şi ideologiilor" (p. 99). Planurile sunt conjugate, filosofia este încorporată, pentru că, de exemplu, „osatura juridică a concepției privind democrația modernă îşi găseşte temeiul în contractul social, care este un principiu metajuridic, altfel zis, filosofic", iar legăturile dintre juridic, politic şi moral sunt intrinseci problemei abordate (p. 115)". Sensurile democrației gravitează în jurul unui nucleu constitutiv care exprimă participarea la adoptarea deciziilor, stabilirea unor reguli procedurale, asigurarea condițiilor pentru ca cei care sunt chemați să-şi aleagă reprezentanții, adică

pe cei care vor decide, să conceapă alternative reale şi să fie în stare să aleagă între mai multe variante ş.a. Ele sunt examinate plecând de la realităţi şi abordări doctrinare dintre cele mai complexe şi diverse, precum cele exprimate de autori ca : N. Bobbio, C. Schmitt, G. Hermet, R.A. Dahl, ş.a. Transpare astfel o atitudine metodologică nu *ad hoc*, ci elaborată expres într-o lucrare anterioară dedicată interdisciplinarităţii ca o nouă paradigmă în cercetarea şi reformarea administraţiei publice, impusă de complexitatea sistemului social, mai ales în lumea contemporană.

Analizele democraţiei constituţionale pleacă de la fundamente, de la întemeieri valorice, pentru a-şi găsi legitimarea şi rostul. „Actorii politici şi sociali care militează pentru democraţie – precizează autorul – nu trebuie să piardă din vedere […] consolidarea şi menţinerea permanentă a două valori sau caracteristici esenţiale: libertatea individuală în sfera politică (specifică unui stat de drept) şi în acelaşi timp egalitatea, cu alte cuvinte, din punct de vedere «economico-social», libertatea oportunităţilor" (p. 262). Planul ideal al valorilor nu rămâne suspendat, ci este confruntat permanent cu „democraţia reală" în termeni de vulnerabilităţi, maladii, terapii şi aşteptări rezonabile. Sunt remarcabile, după părerea noastră, comentariile şi dezvoltările asupra „promisiunilor nerespectate" ale democraţiei, enumerate în viziunea lui N. Bobbio: – apariţia societăţii politice marcate de pluralitate, în care individul este estompat, conceput ca un singur vot; – modelul reprezentării eşuează uneori în susţinerea intereselor sectoriale, fără să urmărească interesele naţiunii; – neînfrângerea puterii oligarhice; – democraţia nu a pătruns în toate spaţiile politice şi sociale în care se iau decizii; – problema puterii invizibile – cine îi controlează pe cei care conduc?; – incapacitatea democraţiei de a asigura cetăţenilor un anumit nivel de cultură politică (pp. 261–266).

Axul explorării democraţiei constituţionale cu cei doi poli ai săi – utopie şi/sau realitate –, care dă şi incitantul titlu al cărţii, este de o extremă extensie şi încărcat de profunde şi complexe nuanţări. Utopia nu este expediată doar în ipostaza sa de loc de neatins, impracticabil ca atare şi deci repudiat. Sunt afirmate valenţele sale directoare, pentru că „imaginarul este izvorul realităţii"; de aceea, utopia este cooptată sub semnul emergenţei „logicilor cu mai multe valori şi apariţia unei raţionalităţi mai largi care cuprinde şi experienţa" (Al. Surdu), împreună cu realitatea. În lumina teoriei terţului inclus (Ştefan Lupaşcu, Basarab Nicolescu) – adică nu „asta sau cealaltă", ci „şi asta, şi cealaltă" –, democraţia constituţională este scoasă dintr-o înţelegere intolerantă, exclusivistă sau sincopată şi este plasată pe axul dinamic al evoluţiei şi involuţiei, pe axul devenirii. Iar „realitatea democratică" este supusă unor testări complexe, este „devoalată" şi surprinsă critic atunci când este deturnată, manipulată, înstrăinată, simulată sau pervertită. „Demonii puterii în democraţie" (O. Teodorescu) lucrează ca agenţi redutabili ai manipulării conştiinţei, astfel încât, „dacă acum câtva timp politica presupunea existenţa programelor, ridicarea problemelor, discutarea ideilor şi un apel la raţiunea şi interesele cetăţeneşti, toate acestea au fost înlocuite cu concurenţa imaginilor politicienilor, imagini create în conformitate cu legile publi-

cităţii". Pornind de la realităţi trăite şi de la semnalările doctrinare, autorul atrage atenţia că manipularea conştiinţei – în care mass-media are un rol crucial – s-a transformat într-o tehnică ocultă a controlului social care transformă democraţia într-o convenţie, expresie grotescă a unui „mare circ", o uriaşă manipulare prin cuvânt, prin număr, prin repetiţie, prin zvon, prin clişee sau prin imagine (p. 315). Sunt analizate, de pildă, pervertirea campaniilor electorale, capcanele populismului, subiectul reformei statului şi a instituţiilor publice, într-o lume bolnavă, în care edificiul vechiului sistem stă să se prăbuşească.

Dimensiunea logică a lucrării este coroborată cu analiza genezei, evoluţiei şi experienţei istorice a democraţiei; istoria este, din perspectiva analizelor conceptuale realizate, un imens „laborator" în care au loc experienţe sociale – unele petrecute sub ochii noştri – cruciale pentru înţelegerea democraţiei. Stau mărturie în acest sens, de pildă, referirile dense, reflecţiile lucide şi comparaţiile privind evoluţiile democraţiei în Franţa, S.U.A. sau România (pp. 100–127), cu privire la care atitudinea nondogmatică, critică, este salutară. Sunt puse în lumină opinii avizate conform cărora asistăm la un proces degenerativ al sistemelor politice occidentale, proces de la care România nu se poate sustrage. Mai ales în cazul ţării noastre, „personalizarea puterii", tentativele de instaurare a unei „autocraţii elective", întărirea puterii executive – „o deformare patologică a structurilor democraţiei constituţionale" în stare să strivească corpurile reprezentative debile (parlament, consilii locale etc.) – constituie principalele devieri de la o reală democraţie constituţională. „Susţinem fără riscul de a greşi – afirmă autorul – dată fiind notorietatea acestor adevăruri, că structurile statului, cu precădere autorităţile şi serviciile publice, continuă să fie politizate şi excesiv centralizate, ceea ce înseamnă că statul în ansamblul său este departe de a fi democratic" (p. 44).

În concepţia autorului, democraţia ca fenomen social se edifică treptat, cunoaşte diferite stadii şi faze istorice, necesită condiţii constitutive, precum organe de conducere reprezentative, proceduri decizionale transparente, domnia legii, formule de funcţionare corectă a instituţiilor legislative şi juridice, creşterea gradului de participare cetăţenească, acţiunea colectivă a indivizilor în cadrul statului de drept democratic pentru realizarea „promisiunilor nerespectate"; toate acestea se realizează printr-un proces evolutiv, sinuos, în acest moment democraţia reală fiind încă departe de democraţia ideală. Aşadar, democraţia este un construct social, failibil, vulnerabil la patologii, neterminat, deschis, dar mereu perfectibil. Un stadiu realizat concret istoric al democraţiei nu garantează prin el însuşi că se va şi perpetua. Parafrazând cunoscuta formulă a lui Ihering – „lupta este munca eternă a dreptului", am putea afirma că „lupta socială – manipulare vs culturalizare – este eterna muncă a democraţiei".

Cititorul avizat are satisfacţia să remarce în cartea lui Ioan Alexandru analize şi contribuţii care cad, implicit sau explicit, sub incidenţa marilor paradigme filosofice şi juridice. Aceasta pentru că înţelegerea democraţiei constituţionale vizează: fiinţa sa (Aristotel); sensul ei (Heidegger); ceea ce putem

şti despre ea (Kant); ceea ce putem înțelege (Wittgenstein); ceea ce putem conceptualiza (Max Weber); ceea ce exprimă dimensiunea sa normativă (Kelsen); ceea ce exprimă fondul moral al normativității sale (Dworkin); ceea ce putem institui în procesele de comunicare (Habermas); ceea ce fac actorii sociali pe scena politică, juridică, socială (O.W. Holmes) ș.a.m.d. Cu ajutorul unei asemenea „coaliții" de perspective, sub semnul critic al competiției pentru relevanță – o adevărată rețea generală a cunoaşterii, care nu ignoră cunoaşterea specifică, dar combate dogmatismul şi tendința ca o perspectivă sau alta să se erijeze într-o superputere epistemologică care deține poziția „Ochiului lui Dumnezeu" (Putnam) – cresc şansele înțelegerii acestei probleme. Nu ne rămâne – precizează autorul în finalul cărții – decât să urcăm cu răbdare treptele cunoaşterii democrației constituționale şi să acceptăm totodată că „există anumite limite ale cunoaşterii, un fel de cenzură transcendentă, cum îi zicea Lucian Blaga, care ne împiedică să cunoaştem […] ce este de necunoscut".

Sprijinindu-se pe un număr impresionant de fapte, într-o viziune complexă, rod al experienței ştiințifice de-o viață, autorul propune – în opinia noastră – un concept multidimensional al democrației constituționale, cu dimensiuni interdependente şi interferente, dintre care pot fi reținute cel puțin următoarele: – dimensiunea politică – centrată pe conducerea socială şi puterea politică, în special în ipostaza sa statală; – dimensiunea juridică – de normativitate susceptibilă de constrângere publică, indisolubil legată de alte norme ale socialului, de întregul sistem social; – dimensiunea sociologică – fiind o expresie inerentă a rețelei sociale a unui timp istoric; – dimensiunea psihologică – de antrenare a unor ample procese psihosociale, precum încrederea sau manipularea; – dimensiunea morală – fiind sub semnul unei etici a responsabilității; – dimensiunea filosofică în general.

Aşadar, o carte cu judecăți de valoare nesentențioase despre umanitatea de astăzi, văzută prin „fereastra democrației constituționale" şi nu numai, cu vulnerabilitățile, bolile şi perplexitățile acesteia, dar şi cu şansa reconstruirii. O carte despre odiseea spirituală a autorului, dar şi a noastră a tuturor, sub semnul, poate, al unei înțelepciuni atribuite încă antichității: „înaintea destinului este fapta". O carte a căutării, a luptei pentru Om, o carte a speranței.

Ion Craiovan

IN MEMORIAM

CORNEL MIHAI IONESCU

1941-2012

DESCARTES ŞI POEZIA. *MATHESIS UNIVERSALIS* ŞI HERMENEUTICĂ

CORNEL MIHAI IONESCU

Cui să dăm crezare? Lui Descartes (31 martie 1596 – 11 februarie 1650), care, în *Discours de la méthode* (1637), evocând adolescenţa sa studioasă în colegiul iezuit din La Flèche, „una din cele mai celebre şcoli ale Europei", mărturisea: „Eram îndrăgostit de poezie"?[1] Aceasta se întâmpla între 1604 şi 1612. La vârsta de 16 ani, Descartes a părăsit celebra şcoală, unde fusese coleg de bancă cu Marin Mersenne, viitorul superior al mănăstirii Minimilor din Paris, teolog şi matematician, autorul tratatului de cosmologie neoplatoniciană *L'harmonie universelle,* personaj ilustru al barocului francez. După o scurtă şedere la Paris şi după studii de drept la Universitatea din Poitiers, după redactarea unui savant *Compendium musicae* (1618), Descartes a început scrierea, în latină şi rareori în franceză, a unui jurnal intim, *Cogitaniones privatae*, cunoscut printr-o copie făcută de Leibniz (publicată abia în 1859) şi ample citate cuprinse în *La vie de Descartes* (1691) a abatelui Adrein Baillet. Or, prima frază din *Cugetările intime* pune la îndoilă sinceritatea mărturisirii din 1637: „Întocmai precum actorii care, când sunt chemaţi să dea o reprezentaţie, pentru a ascunde semnele tulburării de pe chipul lor, la fel şi eu, în clipa când trebuie să urc pe scena lumii, în care până acum am fost doar spectator, înaintez mascat (*larvatus prodeo*)"[2]. Nu este, oare, straniu că Descartes îşi denunţă disimularea într-un text intim şi mărturiseşte dragostea de poezie într-unul destinat divulgării? Care este adevărata sa mască? Acea *larva* pe care, la 23 de ani, o scoate în faţa oginzii textului, pe când ea încă nu devenise chipul însuşi, sau prezumtiva iubire pentru poezie, pe care o evocă la 41 de ani? Răstignită şi sfâşiată de acest chiasm, sinceritatea lui Descartes pare extrem de suspectă sau, cu un termen predilect al filosofului, „îndoielnică" la culme.

Să-i dăm crezare lui Boileau, legislatorul aşa-zis „cartezian" al Parnasului francez, conform unui *topos* aberant, dar unanim acceptat al istoriei literare, care, după cum îşi aminteşte Rousseau într-o scrisoare, ar fi afirmat că „filosofia lui Descartes a retezat beregata poeziei"? În fraza pe care Rousseau o atribuie lui

[1] R. Descartes, *Discours de la méthode*, I, Paris, Larousse, 1934, p. 13.
[2] Idem*, Oeuvres complètes*, Paris, Cerf, ed. Adam-Tannery, vol. 10, p. 213.

Cercetări filosofico-psihologice, anul IV, nr. 1, p. 133–139, Bucureşti, 2012

Boileau recunoaştem agresivitatea dogmaticului, dar şi dovada, şocantă pentru amatorii de locuri comunie, că poetica pretinsului cartezian de serviciu al jumătății de secol ce a urmat morții filosofului nu datora nimic gândirii acestuia.

După două decenii de difuziune liberă şi entuziastă, a urmat o reacție oficială anticarteziană, menită să slăvească ceea ce Bossuet, pe atunci episcop de Meau şi predicator al Curții, numea, într-o scrisoare din 21 mai 1687, „marea luptă dusă împotriva Bisericii sub numele de filosofie carteziană”[3]. În acest climat, la intervenția lui Boileau, Parlamentul a renunțat la decretul care ar fi interzis, în mod formal, predarea filosofiei carteziene în universități. Dar şi celebra frază care-l denunță pe Descartes ca asasin al poeziei franceze (*la philosophie de Descartes avait coupé la gorge à la poésie française*) pare suspectă, de vreme ce o aflăm în corespondența autorului unor *Confesiuni* în care ostentația sincerității secretă o penumbră dubioasă, un clarobscur disforic de mărturisire mazochistă şi eschivă perfidă, şi produce ceea ce aş numi un „efect de sepie” în secreția căreia s-ar complace, mai curând, prudentul Descartes decât impulsivul şi stenicul Boileau. Un adolescent suav, „îndrăgostit de poezie”, travestit în *Larva*, adică în imaginea terifiantă a străbunului care continuă să bântuie existența urmaşilor, ratează gâtul prelung şi delicat de lebădă al poeziei. Scurt circuit grotesc a două locuri comune cu privire la influența lui Descartes asupra gândirii unui mediu spiritual din care el a evadat de timpuriu pentru a îngădui evoluția nestingherită a geniului său. Trebuie, fără îndoială, să-i dăm crezare lui Descartes.

„Socoteam de mare preț elocința şi eram îndrăgostit de poezie, scrie Descartes în prima parte a *Discursului despre metodă,* dar gândeam că şi una şi cealaltă erau, mai degrabă, daruri ale spiritului decât roade ale studiului sârguincios. Cei al căror raționament se dovedeşte a fi cel mai puternic şi care-şi plăsmuiesc cel mai bine gândurile pentru a le face limpezi şi inteligibile izbutesc întotdeauna să-iconvingă pe ceilalți în legătură cu afirmațiile lor, chiar dacă n-ar vorbi decât un dialect oarecare şi chiar dacă n-ar fi studiat niciodată retorica; iar cei ale căror invenții sunt cele mai plăcute şi care ştiu să le exprime în chipul cel mai împodobit şi mai delicat vor fi întotdeauna cei mai buni poeți, chiar dacă arta retorică le-ar fi cu desăvârşire necunoscută”[4]. Aceste fraze conțin ultima reformulare categorică, în poetica barocului european, după Marsilio Ficino, Michelangelo şi Giordano Bruno, a teoriei platonice despre „geniu” ca „dar al spiritului” şi despre transformarea artistului în receptacol ales în care coboară torentul „suflării” divine. Această pneumatologie estetică fusese formulată în mod exemplar în dialogul *Ion* de Platon, pentru care poetul şi rapsodul sunt deopotrivă un „hermeneus”, adică un vestitor, printre oameni, al voinței zeilor, aşa cum, în veacul nostru, ne reaminteşte Heidegger în eseul său „*Dintr-un dialog despre limbă*

[3] *Apud* Geneviève Rodis-Lewis, *Descartes*, Paris, Librairie Générale Française, 1984, p. 632.
[4] R. Descartes, *Discours de la méthode*, p. 13.

între un japonez şi cineva care îl întreabă" din volumul *Unterwegs zur Sprache* (Pe drumul spre limbă, 1959)[5].

Înţelegerea poeziei ca „dar al logosului" (*don de l`esprit*) iar nu ca „rod al studiului (*fruit de l'étude*) face ca nici retorica, nici arta poetică, inutile „geniului", să nu fie ştiinţe în sens riguros epistemologice şi, ca atare, să nu-şi afle locul în taxinomia inspirată de modelul organicist al „arborelui", alchimic şi genealogic, deopotrivă, al filosofiei, descris în *Scrisoarea-prefaţă* adresată abatelui Picot care a tradus în 1647, în franceză (*Principes de philosophie*) tratatul *Principia philosophiae* (1644). „În felul acesta, scrie Descartes, filosofia se aseamănă cu un copac ale cărui rădăcini sunt metafizica şi ale cărui ramuri ce ies din acest trunchi sunt toate celelalte ştiinţe; ele se reduc la trei ştiinţe principale şi anume: medicina, mecanica şi morala. Prin aceasta din urmă înţeleg cea mai înaltă şi cea mai desăvârşită morală, care presupune o cunoaştere deplină a celorlalte ştiinţe, şi reprezintă, ca atare, cea mai înaltă treaptă a înţelepciunii. Dar, pentru că nu culegem fructele din rădăcinile sau din trunchiurile pomilor, ci numai din vârful crengilor lor, tot astfel, principalul folos al filosofiei depinde de folosul acelor părţi ale ei pe care nu le putem învăţa decât la sfârşit... Ultimul şi cel mai important rod al acestor principii este că, străduindu-ne să le cultivăm, vom descoperi mai multe adevăruri pe care nu le-am explicat; şi astfel, trecând încetul cu încetul de la unele la celelalte, vom dobândi cu vremea o cunaoştere desăvârşită a întregii filosofii şi vom urca pe cea mai înaltă treaptă a înţelepciunii"[6].

Arborele ştiinţelor, crescut în rizomul metafizicii, nu cuprinde printre roadele vârfului lui nici retorica, nici arta poetică. Absenţa lor este de altă natură decât cea a matematicilor. Ele nu aparţin arborelui pentru că au fost enumerate anterior ca model al metodei sau ca logică sau principiu al taxinomiei arborescente. Cu alte cuvinte, matematicile reprezintă însăşi condiţia de posibilitate a instituirii ei şi principiul de „fertilitate" al „rădăcinii" metafizice a tuturor ştiinţelor. Retorica şi arta poetică nu se numără printre roadele din vârful crengilor lor de simulacre aparent „tehnice" ale delirului indus poetului de pneuma divină. Ideea unităţii ştiinţelor întemeiate pe modelul matematic şi al „lanţului" lor analog cu seria numerelor este formulată chiar în preambulul jurnalului de idei intitulat *Cogitationes privatae*: „Ştiinţele sunt acum mascate; după ce măştile vor fi înlăturate, ele vor apărea în toată frumuseţea lor. Celui care vede în întregime lanţul ştiinţelor, îi va fi tot atât de uşor să le memoreze în spiritul său, cum poate învăţa seria numeralelor"[7]. În această însemnare de tinereţe a lui Descartes, „masca" (*larva*) nu reprezintă ceea ce ne constrânge să credem deviza sa *Larvatus prodeo* (Înaintez mascat), adică strategia metafizică, psihologică şi socială a subiectului care aspiră la statutul ideal de „hombre discreto" (bărbat plin de discernământ) teoretizat în Spania de celebrul tratat *El discreto* (1646) al lui Baltasar Gracián, sau acela încă şi mai rafinat, pe

[5] Idem*, Lettre préface* la *Principes de philosophie*, în *Oeuvres complètes,* vol. 9, p. 14.
[6] *Ibidem,* p. 15.
[7] R. Descartes, *Oeuvres complètes*, vol. 12, p. 147.

care Torquato Accetto îl reprezentase în *Della dissimulazione onesta* (1633). „Masca" sub care sălăşluieşte, în provizorie latenţă, ştiinţele destinate articulării mecanice în „lanţ" sau participaţiei organice în „arborele filosofiei" are acum o semnificaţie epistemologică. Ea reprezintă metafora acelei precauţii a progresiei care vizează explorarea exhaustivă a câmpului deja circumscris al cunoaşterii şi saturarea tabulei taxinomice, reprezentate, în spiritul organicismului alchimic şi gnostic care inspiră epistemologia carteziană, sub aspectul „arborelui filosofiei".

Noul „lanţ al ştiinţelor", articulat pe baza modelului matematic, rupe „lanţul" platonic şi neoplatonic, *catena aurea*, „lanţul de aur", care asigură coeziunea cosmosului prin raportul de participaţie al tehnicilor şi epistemelor diferenţiate în funcţie de pluralitatea regiunilor ontice, la lumea eternă, singura şi cu adevărat reală, a paradigmelor. Numai astfel prima operă a lui Descartes, *Compendium musicae* (1618), conceput ca o riguroasă teorie matematică a consonanţelor, izolează „muzica" din seria „tehnicilor" patronate de Muze şi o restituie aritmosofiei pitagoreice, pentru care numărul reprezenta „rizomul" metafizic al cosmosului. Mistica pitagoreică a „arithmos"-ului inspirase, în aceiaşi ani, *Marea liră a universului* a Părintelui Mersenne, prietenul lui Descartes. În această emblemă a „armoniei universale" (strâns înrudită cu conceptul leibnizian de „armonie prestabilită"), elementele ansamblului ovoid se rotesc pe traiectorii „eliptice" şi „hiperbolice" a căror paradoxală uniune de contrarii este înfăptuită de mâna divină care reglează tensiunea corzilor la capătul instrumentului. „Marea liră a universului" imaginată de Marin Mersenne reprezintă un model dinamic al universului natural. Ea îi este pe deplină adecvată, spune Descartes, în scrisoarea din 20 februarie 1630 către Mersenne: „cu condiţia de a presupune că această natură acţionează, în toate privinţele, conform legilor exacte ale ştiinţelor mecanice şi că Dumnezeu însuşi i-a impus aceste legi"[8].

Nimic din acest pitagoreism ezoteric ce inspiră *Compendium musicae* al tânărului Descartes nu a fost transmis barocului târziu al lui Rameau, care citează elogios opusculul cartezian în celebrul său tratat de armonie şi prea puţin din rigoarea cu care Descartes blama aproximaţia empirică dusă până la confuzia semitonurilor minore şi majore, după cum mărturiseşte în scrisoarea către Mersenne din 15 mai 1634. Fundalul metafizic al „marii lire a universului" imaginată de Părintele Mersenne poate fi identificat în altă operă de tinereţe a lui Descartes, *Regulae ad ingenii directionem in veritatis inquisitione* (*Reguli folositoare şi clare pentru îndrumarea minţii în cercetarea adevărului*), scrisă între 1620 şi 1628, rămasă neterminată şi publicată în 1701. Pornind de la cunoaşterea certă pe care o oferă aritmetica şi geometria, Descartes formulează proiectul temerar al extensiei lor în foma unei ştiinţe universale a ordinii şi a măsurii, numită „Mathesis universalis". Ideea unităţii de esenţă a tuturor disciplinelor matematice permite substituirea conceptelor fundamentale ale matematicilor euclidiene, numărul şi figura, cu acelea de ordine şi măsură, comune şi esenţiale ficărei discipline matematice în parte. „Celui

[8] *Ibidem,* p. 356.

care a urmărit mai atent acest lucru, scrie Descartes, i s-a revelat că numai acele chestiuni în care se studiază ordinea şi măsura se referă la *Mathesis*, şi că nu interesează dacă o astfel de măsură trebuie căutată în numere, în figuri, în astre, în sunete sau în orice alt obiect; aşadar, că trebuie să existe un fel de ştiinţă generală care să explice tot ceea ce poate fi cercetat cu privire la ordine şi măsură, nerapportate la vreo materie specială, şi că această ştiinţă se numeşte, nu cu un cuvânt străin, ci cu un nume destul de vechi şi adoptat prin întrebuinţare, *Mathesis universalis*, pentru că ea conţine tot ceea ce face ca celelalte ştiinţe să fie numite părţi ale matematicii"[9].

Nefiind „părţi ale matematicii", arta poetică şi retorica se sustrag reglementării „universale" a „matezei". Dar este cum nu se poate mai straniu faptul că tocmai în 1619, cu un an înaintea acelei riguroase circumscrieri epistemologice a „matezei universale", în noaptea de 10 spre 11 noiembrie, pe când se afla la Neuburg, filosoful a avut trei vise pe care le consemnează detaliat biografia prescurtată, *L'Abrégé de la vie de Descartes*, publicată de Adrien Baillet în 1694, la trei ani după versiunea amplă, editată în două volume. În cel de-al treilea vis, Descartes a văzut pe masa sa de lucru două cărţi: un dicţionar şi o antologie de versuri, *Corpus poetarum,* care conţinea idilele lui Ausonius, între care şi poemele preferate ale filosofului, *Est et Non* (*Da şi Nu*) şi *Quod vitae sectabo iter?*(*Ce drum în viaţă voi alege?*). După ce în somn a decis că ceea ce vede este vis şi nu viziune, a continuat să viseze, interpretând în somn visul avut. Dicţionarul reprezenta totalitatea ştiinţelor concentrate în corpusul sferic al Enciclopediei. Antologia de versuri conţinea, îngemănate, filosofia şi înţelepciunea. Poemul al cărui prim vers făcea aluzie la drumul de urmat în viaţă însemna sfatul bun al unei persoane înţelepte sau chiar al teologiei. Poemul *Est et Non* reamintea celebra deviză pitagoreică „Da şi nu", prin care i se recomanda discernământul cu privire la adevăr şi falsitate în cunoaşterea sufletului omenesc şi în ştiinţele profane.

„Prin poeţii adunaţi în culegerea de versuri", scrie abatele Baillet, „el înţelegea revelaţia şi entuziasmul de care nădăjduia să fie copleşit. Căci, după părerea lui, nu trebuie să fim atât de uimiţi văzând că poeţii, chiar şi cei care-şi pierd vremea cu prostii, sunt plini de precepte mai grave, mai înţelepte şi mai bine exprimate decât cele aflate în scrierile filosofilor. El a atribuit această minune divinităţii entuziasmului şi puterii imaginaţiei, care fac să iasă semînţele înţelepciunii, aflate în spiritul tuturor oamenilor, asemeni scânteilor de foc în cremene, cu mult mai multă uşurinţă şi chiar cu mult mai multă strălucire decât ar putea vreodată raţiunea în scrierile filosofilor. Văzând că explicaţia tuturor acestor lucruri se potrivea atât de bine placului său, s-a sumeţit într-atât încât a fost convins că, prin acest vis, însuşi spiritul adevărului voise să-i dezvăluie comorile tuturor ştiinţelor"[10].

---

[9] R. Descartes, *Reguli folositoare şi clare pentru îndumarea minţii în cercetarea adevărului,* Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1964, pp. 20-21 (trad. de Corneliu Vilt).
[10] Adrien Baillet, *Vie de Descartes,* 1691, vol. I, pp. 82-84.

„Onirocritica" sugerată de ceea ce Jung ar fi considerat, pe bună dreptate, un „vis numinos", pune în lumină nu atât alternativa şi dilema şi, ca atare, urgenţa opţiunii, cât, mai curând, complementaritatea între corpusul enciclopedic al ştiinţelor, lipsite, în mod revelator, de temeiul lor metafizic, şi corpusul geminat al poeziei, în care filosofia şi înţelepciunea se identifică în chip indiscernabil. Proiectul unei *Mathesis universalis*, conceput în 1620, în *Reguli pentru îndrumarea minţii,* dislocă această armonie şi restituie raţiunii matematice prestigiul cu care visul învestise „entuziasmul" şi „imaginaţia" de cea mai pură sorginte neoplatonică.

Severul decupaj epistemologic impus de asumarea metodei matematice drept criteriu al sistemului ştiinţelor, drept „logică" a „lanţului" lor continuu şi exhaustiv sfărâmă fragila sferă a „paideei" iezuite, subtilă bulă de cristal, adevărata *Meraviglia* barocă, în care disciplinele se alăturau armonios, precum seminţele unei stranii rodii transparente. „Nu încetam să preţuiesc exerciţiile cu care ne ocupam în şcoală", îşi aminteşte Descartes anii de studii în colegiul iezuit La Flèche. „Ştiam că limbile pe care le învăţam aici sunt necesare pentru înţelegerea cărţilor vechi; că subtilitatea fabulelor trezeşte spiritul la viaţă; că acţiunile memorabile ale istoriei îl înalţă; şi că, fiind citite cu discernământ, ele ajută la formarea judecăţii; ştiam că lectura celei mai bune cărţi este asemeni unei conversaţii cu cei mai cultivaţi oameni din veacurile trecute, care au fost autorii lor, ba chiar o conversaţie cârmuită cu cugetare, în care aceştia ne dezvăluie doar ce este mai bun şi mai ales în gândurile lor; că poezia are rafinamente şi desfătări de un farmec răpitor, că matematicile conţin invenţii foarte subtile care pot sluji atât să-i mulţumească pe cei curioşi, cât şi să înlesnească meşteşugurile şi să uşureze munca oamenilor; că scrierile privitoare la moravuri cuprind numeroase învăţăminte şi îndemnuri la virtute, pline de folos; ştiam că filsofia te învaţă să vorbeşti în chip convingător despre toate lucrurile şi să te faci admirat de către cei mai puţin ştiutori; că jurisprudenţa, medicina şi celelalte ştiinţe aduc onoruri şi bogăţii celor care le cultivă; în sfârşit, ştiam că este bine să cercetezi toate ştiinţele, chiar şi pe cele mai superstiţioase şi mai false, pentru a cunoaşte adevărata lor valoare şi pentru a te apăra de înşelăciunea lor"[11].

Acest avânt adolescentin spre exhaustivitate în cuprinsul sferei enciclopediei este el însuşi scandat de ritmul şi progresia unei ierarhii a disciplinelor, inspirată de pedagogia umanismului târziu şi a barocului. În acest sistem tradiţional, filosofia nu este încă metafizică aflată la rădăcina „arborelui" ştiinţelor, ci doar retorica persuasiunii, iar matematica nu devenise, încă, logica unei „mateze universale", ci o disciplină orientată, în egală măsură cu filosofia, spre un pragmatism care va marca, într-o formă incomparabil mai rafinată, gândirea matură a lui Descartes.

„Ştiinţa miraculoasă", ce va fi numită *Mathesis universalis*, suprimă certitudinea, „farmecul" şi euforia ocrotite de sfera enciclopedică a pedagogiei iezuite. În mod paradoxal, ea îşi impune, în chip brutal, schizomorfia în ansamblul

[11] R. Descartes, *Discours de la méthode*, pp. 12-13.

tradiţional al disciplinelor ca ştiinţă a „ordinii" şi „măsurii" şi duce acest paradox la maximum, provocând explozia sferei enciclopedice, dar conservând şi înscriind proiectul ei de exhaustiune într-o perspectivă deschisă, aptă să anexeze noi discipline, în funcţie de gradul matematizării lor. Proiect paradoxal şi schizomorf al unei taxinomii infinite şi, totuşi, exhaustive. În această perspectivă, „imaginaţia" nu va mai însemna irumpţia pneumei divine în vasul ales al spiritului poetului, ci o virutozitate combinatorie care, utilizând ideile receptate de „simţul comun" şi conservate în memorie, „le poate schimba în chip felurit şi poate alcătui noi idei" (*la fantaisie qui les peut diversement changer et en composer de nouvelles*)[12] după cum citim, cu inevitabilă consternare, în partea a cincea din *Discours de la méthode* (1637), consacrată „ordinii problemelor fizicii". Să nu uităm, însă, că Descartes „înaintează mascat". Nu este exclus ca refuzul de a reduce poezia la „raţiunea" matematică să fie menit a o ocroti de expansiunea tentaculară şi „metodică" a „matezei universale". O dovedeşte din plin ipoteza cosmologică a „vârtejurilor", care asociază celebrele „tourbillons" nu mai puţin ilustrei familii a stilemelor barocului, care începe cu „linea serpentinata" şi torsiunea musculară (*il contrapposto*) pe care Michelangelo le aplica nudurilor lui şi atinge paroxismul în absorbţia în vortex spre cer a siluetelor lui El Greco sau în colonadele în torsadă ale tabernacolelor lui Gian Lorenzo Bernini. O dovedeşte gustul pentru *meraviglia*, pentru miracolele opticii şi tehnicii automatelor, care transformă Divinitatea într-un *Deus ciberneticus* şi teodiceea în legea de funcţionare optimă a unui orologiu cosmic. O dovedesc, în sfârşit, ecourile răzleţe dar revelatoare în opera târzie, a unei „cugetări" juvenile în care, „poeţii" cu miraculoasă uşurinţă, fac să ţâşnească din cremene scânteile, adică „seminţele ştiinţei" (*germina scientiae*)[13] pe care filosofii le extrag printr-o muncă istovitoare şi nicicând încheiată[14].

[12] *Ibidem,* p. 51.
[13] R. Descartes*, Œuvres complètes*, vol. 10, p. 27.
[14] NOTA REDACŢIEI: Articolul de faţă ne-a parvenit prin amabilitatea dlui Alexandru Pompiliu (Universitatea Valahia, Târgovişte), căruia autorul i-l încredinţase în vederea procesării electronice. Redacţia revistei „Cercetări filosofico-psihologice" îi mulţumeşte dlui Alexandru Pompiliu pe această cale.

VIAȚA CA AFEREZĂ

MARIA IROD

„Destinului îi plac simetriile”. – Nu de puține ori l-am auzit pe profesorul Cornel Mihai Ionescu amintind această remarcă a lui Borges.

Deja cu câteva săptămâni înainte de a primi cumplita veste a morții lui CMI, îngrijorarea mea pentru el luase o formă nouă, mult mai insistentă şi neliniştitoare. Ce-i drept, mai existaseră momente de tăcere prelungită, fireşti retrageri în solitudine, totuşi poarta comunicării rămăsese întotdeauna deschisă. De data aceasta, însă, nu ne mai auzisem de peste şase luni, iar apăsarea care îmi cuprinsese inima era diferită de acea angoasă semi-conştientă ce stă la temelia oricărei legături umane autentice şi se nutreşte din eventualitatea, mai degrabă teoretică, a pierderii celuilalt. Presimțirile sumbre se concentraseră acum într-un singur gând: mi se părea că un astru se pregăteşte să-şi încheie traseul pe partea vizibilă a bolții, resorbindu-se în propriul mister.

N-aş consemna aici impresii de acest fel, dacă n-aş şti că mulți alți apropiați ai profesorului au trăit aproximativ acelaşi lucru. Era ca şi cum ființa familiară a prietenului se instalase deja într-un interstițiu, imponderabil, la care noi, cei prinşi încă în treburile pământeşti, nu aveam acces.

Poate că o simetrie borgesiană – în orice caz o întâmplare ce ține de ordinea secretă a lucrurilor – voise ca ieşirea din lume a unui om atât de preocupat de conceptul de intempestivitate, de natura „icarică” şi „akairotică” a gânditorului, să se petreacă în asemenea circumstanțe.

Întâlnirea mea cu CMI s-a produs în toamna anului 1998. Eram în anul trei de facultate. Îmi amintesc foarte bine acea după-amiază mohorâtă de noiembrie când – dintr-o curiozitate stârnită pesemne de zvonul, ce ajunsese până la noi, cei de la Limbi Străine, că studenții de la Litere au parte în fiecare marți de un spectacol de farmec şi erudiție – am păşit pentru prima dată la cursul de literatură comparată. În prelegerea ce curgea deja aşezat, după o logică pe care aveam s-o intuiesc abia mai târziu, era vorba despre survenirea în istorie a filosofului sau artistului de excepție – eveniment imprevizibil ce anulează devenirea şi legile cauzalității. Nietzsche, spunea profesorul, e preocupat de soarta gânditorului care țâşneşte intempestiv, ca un vulcan socotit stins de multă vreme; ca existență empirică, un astfel de individ pare rătăcit în această lume, este prin esență akairotic, întrucât vine fie înainte de vreme, fie prea târziu şi bântuie locul care i-ar fi fost propriu cu un aer ciudat de inoportunitate. Sinuoasa dizertație pornise de la convergența de destin dintre Nietzsche şi Rimbaud, susținută de veneraţia pe care Mallarmé o consacră celui din urmă, numindu-l „casus absolutus”, adică – ni se

Cercetări filosofico-psihologice, anul IV, nr. 1, p. 141–146, Bucureşti, 2012

explica – o stea fulgurantă prăbuşită în bezna produsă de propria strălucire, cu neputinţă de dizolvat în solventul, de altfel foarte coroziv, al Logosului. Expunerea continua cu speculaţiile lui Mallarmé privitoare la arcanele verbale şi la „zodiacul spiritual al literelor" – teorii ce anticipează deconstrucţia – ni se desluşeau substratul lor orfic, cu trimiteri la Cratylos, apoi influenţele cabalistice şi indiene, iar pe tablă se conturau constelaţii semantice în jurul motivului gnostic al căderii – *cado – casus – échoir – chute – chance.* Savantele consideraţii etimologice ne purtau din mitologia hindusă, prin cea greco-latină, înapoi la Nietzsche – Rimbaud – Mallarmé – Heidegger, pe urmele nucleului conceptual soartă – istoricitate – (in)oportunitate, ne explicau diferenţa de viziune dintre *olam*-ul ebraic – univers infinit şi deschis ce curge spre un *eschaton* (venirea lui Mesia*)* – şi *kosmos*-ul grecesc, finit şi perfect simetric, construit pe coordonate exclusiv spaţiale. În fine, prelegerea mai făcea un ocol prin teologia apofatică, amintind analogia dintre *hyperousia* lui Dionisie Areopagitul – Dumnezeu situat dincolo de orice categorie umană – şi *Übermensch*-ul lui Nietzsche – al cărui sens e de asemenea transcendent, vizând momentul imprevizibil când virtualităţile umanităţii actuale se vor fi epuizat – pentru a reveni într-un târziu la imaginea lui Rimbaud din ultimele luni de viaţă, văzut de Mallarmé în chip de Saturn alchimic, soldat infirm, păşind înstrăinat pe solul natal, şi la schizomorfia lui Nietzsche, cel din *Ecce Homo*: androgin prin introiectarea imaginii părinţilor, trăind un conflict interior între Dionysos şi Hristos şi, mai ales, suprem mister, fiind „cu un picior dincolo de viaţă", străin venind dinspre moarte şi rătăcind în domenii interzise celor ce nu-i împărtăşesc dubla natură. Printre altele, în cursul fascinantului periplu a fost pomenit şi explicitat – cu toate nuanţele lui – şi cuvântul *stupor*. Exact aceasta era starea în care mă găseam la finalul cursului: perplexitate produsă nu de lipsa de aderenţă la cele auzite, ci de precipitarea ameţitoare, aproape incontrolabilă, a sensurilor. Fusesem prinsă, aşadar, iremediabil în acel „joc de vertij", cu care CMI însuşi îşi asemăna metoda lecturii în palimpsest. Aveam să fiu nelipsită de la cursurile de marţi, iar după ce am terminat facultatea, l-am urmat adesea la diverse prelegeri, atât la Litere, cât şi la Filosofie.

Între timp, relaţia noastră devenise mai personală. Apropierea s-a produs sub spiritul tutelar al lui Stefan George: un referat al meu despre Logos şi Eros în ciclul de poezii *Maximin* stârnise interesul profesorului. Aveam să aflu abia mai târziu că îl admira foarte mult pe poetul german, nu în ultimul rând ca romanist, apropiat al lui E.R. Curtius, şi traducător al lui Dante. De altfel, Cercul lui Stefan George cu multiplele lui implicaţii avea să devină unul dintre leitmotivele discuţiilor noastre ulterioare.

Un rar privilegiu al destinului a făcut să pot fi în preajma acestui om minunat timp de aproape paisprezece ani. Orice pierdere a unei fiinţe iubite declanşează un proces îndelung şi anevoios de decantare a amintirilor. Dacă şocul despărţirii prin moarte e de domeniul indicibilului, ceea ce urmează, *Trauerarbeit*-ul freudian, presupune verbalizarea, e o încercare febrilă de a conserva, transferând în limbaj, cât mai multe gânduri şi trăiri care-l vizează pe cel dispărut. Se trezeşte în noi

conştiința dureroasă a faptului că omul care moare e redus cumva la urmele lăsate în alți oameni. Împrejurarea că acel om era el însuşi autor de texte complică şi mai mult lucrurile. E deja o banalitate să spui că moartea cuiva implică pierderea ireversibilă a unei întregi zestre de imagini, distrugerea conştiinței personale netransmisibile. Odată cu un autor pier şi ideile neformulate, lucrările nescrise încă, viziunile despre lume pe care doar el le-ar fi putut exprima în felul său anume.

Dificultatea de a aşterne aceste rânduri e direct proporțională cu ponderea emoțională şi spirituală pe care obiectul lor a avut-o în viața mea. Derrida ne recomandă să plângem moartea prietenilor scriitori recitindu-le textele. Deocamdată nu mă simt în stare de un exercițiu hermeneutic detaşat, îndreptat exclusiv asupra țesăturii de litere. Cred, de altfel, că textele profesorului Cornel Mihai Ionescu – nu foarte multe, dar extrem de concentrate, însumând, după cum bine spunea Bogdan-Alexandru Stănescu, în pliurile lor mii de alte pagini subînțelese – vor prilejui în viitor numeroase interpretări fertile. În mine răsună însă prea vii cuvintele rostite de profesor, memoria mea e încă plină de aura prezenței lui de neînlocuit. Prin urmare, ceea ce pot scrie aici se constituie, inevitabil, într-o psihogramă ce reuneşte, de-a valma, impresii subiective, frânturi din interminabilele noastre discuții, reminiscențe din cursurile şi cărțile lui. Nepremeditate, poate pe alocuri şovăielnice, însemnările de față încearcă să redea, pe cât posibil fidel şi inteligibil, câteva dintre urmele pe care CMI le-a lăsat în mine. Scriu conştientă de riscul inerent acestui act. Textul, după cum ştim, e o criptă ce aduce aminte de ceva ce a fost viu cândva – o face însă printr-o inevitabilă înstrăinare de obiectul evocat.

Dacă ar fi să numesc trăsătura care m-a frapat cel mai tare la acest om, aceea ar fi întrepătrunderea perfectă dintre dimensiunea intelectual-culturală şi sfera activităților vitale, cotidiene. Rafinamentul şi subtilitatea judecăților critice, spontaneitatea ludică, mereu surprinzătoare a asocierilor de idei îşi aveau corespondent în eleganța inimitabilă cu care săvârşea cele mai mărunte gesturi ale vieții. Spiritul îi impregnase ființa până în cea mai intimă fibră, disciplinând şi cizelând natura, mistuind din personalitatea lui orice reziduu grosier, conferindu-i un aer aproape ascetic. Într-un anume sens, întreaga lui existență a fost un proces continuu de afereză – alt topos care îl preocupa intens. Într-o carte pe care mi-a împrumutat-o, am găsit o fişă unde profesorul îşi notase un fragment din Plotin: „Întoarce-te spre tine însuți şi priveşte, şi dacă ai să vezi că încă nu eşti frumos, procedează ca un sculptor care lucrează la o statuie ce trebuie să fie frumoasă: acesta ciopleşte într-o parte, în alta şlefuieşte, în alta curăță, până ce face să apară pe statuie un chip frumos. Aşa şi tu, dă la o parte cele ce sunt de prisos, îndreaptă cele ce sunt strâmbe, curățind părțile întunecoase fă-le să lucească şi nu înceta să lucrezi la statuia ta până ce nu-ți va apărea strălucirea divină a virtuții, până ce nu vei vedea înțelepciunea divină păşind în loc sfânt şi curat" (*Eneade*, I, 6, 9).

Nu cunosc alt om căruia să-i fi reuşit, la modul aproape desăvârşit, fără rest, transfigurarea estetică a realului. Profesorul nu era doar un fin degustător al frumuseții naturale şi artistice în ocurențele ei cele mai diverse. Uluitoare era mai

ales capacitatea lui de a crea, în conversație, doar prin forța teribilă a intelectului, o țesătură magică de frumusețe şi mister – în care se deschidea miraculos câte o fereastră spre altă lume – ce radia apoi în jur, revărsându-se cu generozitate asupra auditoriului. Frânturile de imagini, amintirile, rezonanțele livreşti, aşadar „nedesăvârşirea aleatorie" – pentru a folosi chiar cuvintele lui CMI referitoare la poetica apofatică a lui Mateiu Caragiale – generau, grație combustiei acestui spirit, un „câmp de sugestie invers proporțional cu volumul lui real" (*Palimpseste*, 2007, p. 111).

Melancolia metafizică din picturile lui de Chirico, *pharmakon*-ul hipnotic al brânduşelor din versurile lui Apollinaire – „Le pré est vénéneux mais joli en automne / Les vaches y paisant / Lentement s'empoisonnent / Le colchique couleur de cerne et de lilas" – scriitura evanescent-înmiresmată a doamnei Shonagon, o bătrână pictoriță, prietenă a lui CMI, urmărind de la balcon alunecarea unui norişor prin fața soarelui, în speranța că lumina astfel filtrată o va ajuta să-şi desăvârşească tabloul început, amintirea timpurie a unei bolte de viță arcuindu-se ca o catedrală, prin vitraliile căreia curgea o lumină densă ca mierea, strugurii pârguiți – trup mistic al lui Dionysos, străpuns de razele lui Apollo – Crist-tigrul din versurile unui mistic franciscan medieval, cruzimea lui aprilie din *The Waste Land* al lui T. S. Eliot, ultimul moment de luciditate al lui Nietzsche la Genova, în zori, cu brațele larg desfăcute în fața discului solar, rostind „Ich bin der Gekreuzigte, ich bin Dionyssos", roza – tigrul – şarpele, coalescența motivelor dionisiace şi creştine în gnoza anterioară Edictului de la Milano, strania sinestezie care-l făcea pe CMI să audă, citind anumite fraze din *Fenomenologia spiritului*, acordurile maiestuoase din *Ring der Nibelungen*. Lipsite acum pentru totdeauna de suflul care le imprima unicitate, aceste crâmpeie de imagini şi senzații nu pot da seamă decât palid de ceea ce am fi tentați să numim nota dominantă a psihismului unui om, pentru care estetica efemerului, melancolia abisal-romantică şi aplecarea contemplativă a misticului se îmbinau în chip indecidabil.

Trebuie spus că n-am sesizat nicio clipă în persoana lui CMI vreun strop de afectare sau artificialitate. Nimic nu era studiat în atitudinea lui. Nu urmărea să câştige adepți şi nu-şi calcula efectele. Sunt convinsă că fascinația pe care o exercita, transmutată adesea în admirație şi afecțiune constante, se datora în primul rând naturaleței cu care îşi purta distincția şi erudiția. De fapt, umorul pe care cei care i-au fost aproape îl cunosc prea bine anulează din start orice bănuială de auto-stilizare menită să seducă cu orice preț. Profesorul Cornel Mihai Ionescu nu s-a luat niciodată prea în serios: păstra o superioară detaşare (auto)ironică față de ceea ce mulți dintre noi consideră important (carieră, prestigiu). Era ceva adolescentin în firea lui, ceva care îl făcea să alunece cu suplețe, fără să se murdărească, printre întâmplările adesea sordide ale zilelor noastre. Devenea grav numai în fața lucrurilor care contează cu adevărat – mai cu seamă în fața suferinței semenilor.

Am cunoscut mulți profesori buni, unii chiar excelenți. La niciunul nu am întâlnit însă acea perfectă conjuncție între viață şi expresia culturală. Ceea ce transmitea CMI când vorbea mi se pare că ține de acea *sunousia*, acea coabitare cu

filosofia pe care o analizează Foucault pornind de la Scrisoarea a VII-a a lui Platon: e un anume ezoterism, o cunoaştere ce nu poate fi divulgată, transformată în „cunoştinţe", ceva ce reuşeşte să aprindă o lumină interioară care se va nutri perpetuu din combustibilul secret al sufletului: „...à force de cette *sunousia* (...) la lumière va s'allumer dans l'âme (...) comme une lampe s'allume quand on l'approche du feu. (...) Pas non plus inscription et descente dans l'âme d'une formule toute faite, mais alimentation perpétuelle de la philosophie par l'huile secrète de l'âme." (Michel Foucault, *Vivre avec la philosophie*, Magazine littéraire, oct. 2004, p. 61).

N-aş vrea ca până aici să fi schiţat un portret unilateral din care să reiasă că profesorul Cornel Mihai Ionescu era un estet complet indiferent la viaţa „nudă" ce palpita în jurul lui, netransfigurată livresc. Într-adevăr, nu părea să agreeze dezbaterile politice, proclamarea principiilor etice şi a credinţei religioase şi nici nu avea chemare spre activismul umanitar. Sensibilitatea lui morală se vădea cel mai limpede în empatia pe care o manifesta faţă de suferinţa altora. Pe cât de discret era în privinţa suferinţei proprii – mergând uneori până la recluziune totală în momentele de criză – pe atât de îndatoritor era cu ceilalţi, mereu dispus să ajute şi sincer preocupat de starea celor pe care îi întâlnea. Există nenumărate exemple în acest sens, pe care nu le pot înşira aici. E suficient să remarc faptul că în structura lui interioară se inserase, probabil, un filon gnostic care îl făcea deosebit de receptiv la realitatea răului şi la durerea lumii căzute – predispoziţie actualizată adesea într-o milă acută ce îmbrăţişa întreaga creaţie.

Se poate discerne, cred eu, un substrat religios, fireşte nu în sens teologic, care susţine gândirea profesorului Cornel Mihai Ionescu şi îi dă o amprentă personală, dincolo de abilitatea speculaţiilor intelectuale în orizontul deschis de teoreticienii barocului tipologic şi de poststructuralştii francezi. Acest substrat nu ţine doar de interesul explicit pentru teme religioase – spiritualitatea franciscană, devoţiunea marianică a Sf. Bernard de Clairvaux, teologia apofatică a lui Dionisie Areopagitul, hierofania la Dante şi în Bhagavad Gita etc. – ci vizează chiar liniile de forţă ale gândirii lui critice. Majoritatea demersurilor interpretative iniţiate de Cornel Mihai Ionescu în scrierile sau în cursurile sale pornesc de la vechea dihotomie dintre nivelul noetic şi cel logico-discursiv al cunoaşterii. Chiar palimpsestul – „un abis semantic prin sine însuşi, care incită la accelerări vertiginoase spre straturile lui cele mai hermetice" (*Palimpseste*, p. 200) – trimite la regiuni situate dincolo de determinismul cauzal, iar metoda „lecturii noetice", exersată exemplar pe nuvela *Remember*, presupune abilitatea de a percepe simultan toate secvenţele textului, independent de modul în care le organizează discursul logic. Apetenţa criticului pentru apofază şi pentru intuiţiile fulgurante ce vizează un adevăr de dincolo de raţiunea umană ascunde negreşit o componentă religioasă, pe de o parte, pentru că se focalizează asupra unei zone în care coordonatele lumii materiale, cauzalitatea şi succesiunea temporală, sunt abolite şi, pe de altă parte, pentru că – analizând expresiile culturale şi modulaţiile textuale ale „epifaniilor" şi „survenirilor intempestive" – discursul revine mereu la fondul lor numinos şi

arhetipal. În plus, predilecția mărturisită pentru paradox înseamnă mai mult decât interesul pur intelectual al unui specialist în retorica barocului – în ea se oglindeşte însăşi mefiența barocului față de adevărul rațional-discursiv, „compus" şi aproximat silogistic, bineînțeles cu tot cu rădăcinile ei platonice care opun lucrurile compuse şi pieritoare (trupul) celor simple şi indestructibile (sufletul) (cf. *Palimpseste*, p. 44). Iar, în fond, antipatia profesorului față de „adevărurile" simțului comun, imediat verificabile – adică față de „prostia socialmente necesară pentru stabilirea «consensului» ce narcotizează vigilența unei comunități" (*Cercul lui Hermes*, p. 176) – cred că ține de acea capacitate a intelectului cu adevărat superior de a sesiza valoarea paradoxului ca mediator al adevărului noetic, capacitate pe care Jung o pune în legătură cu supraviețuirea nucleului viu al religiei: „Paradoxul aparține în mod surprinzător celui mai înalt bun spiritual; claritatea deplină, însă, este un semn de slăbiciune. De aceea o religie sărăceşte în interior dacă îşi pierde sau îşi diminuează paradoxurile; înmulțirea lor însă o îmbogățeşte, pentru că numai paradoxul poate curpinde întreaga viață." (C. G. Jung, *Psihologie şi alchimie*, Teora 1998, p. 23).

Într-adevăr, scrierile profesorului Cornel Mihai Ionescu nu pot fi decât produsul unui intelect prodigios, capabil să vadă foarte departe dincolo de nivelul explicit al textelor şi paradigmelor culturale, să sesizeze logica secretă care guvernează cele mai diverse sisteme de gândire şi să jongleze simultan cu un material livresc enorm şi eteroclit, convocând adesea pentru o interpretare surse precum Sfinții Părinți, poeticile barocului, psihanaliza – nu doar cea freudiană, ci, mai ales, jungiană şi lacaniană – şi teoriile postmoderne ale deconstrucției şi simulacrului, fără să-şi piardă niciun moment coerența şi fără să disimuleze vreo slăbiciune a argumentelor în spatele unor fraze somptuoase şi impenetrabile. Evident că pentru a profita cu adevărat de impulsurile pe care gândirea profesorului le oferă e nevoie de un intelect care să se apropie măcar de un nivel similar de dezvoltare. (Re)Lectura textelor lui CMI: iată o sarcină suficient de dificilă pentru posteritate.

La fel de dificilă şi de importantă mi se pare, însă, recuperarea acelor forme de expresie mai puțin sistematice pe care profesorul Cornel Mihai Ionescu le-a împrăştiat cu atâta generozitate în jur: cursuri, conferințe, emisiuni de radio, texte nepublicate. Cu riscul de a ştirbi astfel prin „manipulare postumă" desăvârşirea ascetică a unei existențe trăite estetic şi situate „la limita apofazei" (cf. CMI: *Peisagiul de cenuşe*, Vatra Românească nr. 9-10, 1995, pp. 140-144), mi se pare că la momentul de față un astfel de efort de recuperare ar fi un travaliu frumos şi necesar, poate cel mai nimerit travaliu de doliu în memoria acestui om extraordinar.

ŞTIINŢA INOROGULUI

DRAGOŞ POPESCU

Animal strict simbolic, inorogul dinamizează, fără îndoială, diversificata faună mitologică, fără a-i adăuga vreo trăsătură specială care să fi fost exersată în prealabil pe tărâmul necontenitei deveniri a faunei comune. Mărinimia leului simbolic reprezintă un distilat al puterii şi agresivităţii sale reale; înţelepciunea acvilei simbolice – un produs sintetic, o reconfigurare a elementelor alcătuitoare ale trăsăturilor sale observabile: vederea la distanţă şi precizia „chirurgicală" cu care-şi înhaţă prada teribila zburătoare.

Atenţi la ceea ce-i înconjoară, dornici de a fi cât mai prezenţi în realitate, de a o ţine, pe cât se poate, în gheare, principii dintotdeauna s-au lăsat simbolizaţi de lei, de acvile, de alte animale fantastice dispunând de contrapondere „palpabilă". Nu este cazul principelui Dimitrie Cantemir; autosimbolizându-se – mai mult, integrându-se prin faptele şi vorbele din *Istoria ieroglifică* într-o faună simbolică – el se sustrage oricărei posibilităţi de a fi văzut şi în dimensiunea palpabilă. Celelalte vieţuitoare ale *Istoriei ieroglifice* (dobitoacele, păsările şi corciturile mitologice, cum le clasifică Lucian Blaga) simbolizează atât zoologic, cât şi antropologic. Două regnuri stau faţă în faţă şi-şi luminează prin cele ce le populează, reciproc, raporturile interne. Inorogul este excepţia; simbolul său descifrează diferit de celelalte. De fapt, procesul constituirii reciproce a celor două lumi tinde să-l excludă pe Inorog, ceea ce nu ignoră nici el, nici corespondentul lui real, principele autor. Atipic pentru un principe, dar cât se poate de firesc pentru un inorog, Inorogul se retrage din prim-planul acţiunii. Neatins de conspiraţia vieţuitoarelor simbolice cu o bază în realitate, care-i blochează doar accesul la supremaţia vremelnică, Inorogul îşi conservă intactă supremaţia spirituală. Un ţel deja fixat de Cantemir – încă dinainte ca evenimentele *Istoriei ieroglifice* să-l supună probei – în *Divanul*: „în lume, într-aceasta, şi prin întunérecul luminii ei îmblând, toate în nemică le socotéşte şi spre ale ei de pofte învăţături, surd şi mut te fă" (II, 25).

Dacă ar fi să încercăm a-l zugrăvi cu ajutorul „celor cinci glasuri ale lui Porfirie", Inorogul s-ar lăsa, poate, încadrat în „neam" şi în „chip"; dar „dăosebirea" ne-ar fi cu mult mai greu să i-o surprindem. Căci în neamul vieţuitoarelor al căror chip este mersul pedestru, nu zburător, el se deosebeşte tocmai ca cel ce petrece prin întunericul luminii lumii, surd şi mut la învăţăturile acesteia. „Surd şi mut", nu însă şi nepăsător, fiindcă, „întunérecul luminii" nu este pura obscuritate, bezna haosului, ci ascunde o *frumséţe* aparte, „*de Dumnădzău făcută*", ce nu merită aşadar a fi disprețuită. „*Lumea ca o grădină, oamenii ca florile*" (*Divanul,* II, 2) sunt *frumséţi* faţă de care Inorogul surd şi mut rămâne, la adăpost de amăgire.

Cercetări filosofico-psihologice, anul IV, nr. 1, p. 147–150, Bucureşti, 2012

Fiindcă amăgirea este predispoziția celui ce umblă prin lume, nu-i poate fi imputată lumii însăşi: „Iar ție aceasta ți se cade, că într-atâta lățime, lărgime şi fără nice o opreală a voii slobod vădzându-te, să nu cumva cu frumoasele şi bunele sale daruri, carile de la dânsul îți sint dăruite, spre răul şi spre perirea ta să te slujeşti; să nu cândai, în lumină că îmbli părându-ți, întunérecul să afli" (*Divanul,* II, 23). Ochiul, considerat îndeobşte organul receptor al luminii, este, în realitate, receptor al întunérecului; lumina autentică nu ne este accesibilă prin intermediul acestui organ. Drept urmare, nu sunt temeiuri ca, seduşi de atracția față de întunérec a simțului principal, să ne străduim a-l transforma, după puterile noastre, în falsă lumină. „Nice altă frumsețe sau lumină mai frumoasă decât cea dumnădzăiască să cerci, căce el dzice: «Eu sint lumina lumii» (*Ioan*, gl. 8, sh. 12)" (*Divanul*, II, 24).

Absența din opera lui Cantemir a oricărei taxinomii a ştiințelor şi artelor, remarcată de Cornel Mihai Ionescu în studiul care deschide volumul *Palimpseste* (ediția a II-a, 2007, p. 15) îşi găseşte în contextul schițat mai sus o explicație. Clasificarea şi ierarhizarea sunt activități care, ca atare, nu sunt nicidecum lipsite de rost pentru Cantemir, cum s-ar putea crede. În lumea văzută ca o grădină a lui Dumnezeu putem aplica orice tip de clasificare, de la cea strict empirică, până la cea strict simbolică – fără nici o teamă de a cădea pradă amăgirilor –, pentru ca apoi, pe baza clasificării, să reorganizăm ierarhic vasta grădină. Ceea ce nu poate fi însă clasificat şi ierarhizat fără pericolul de a produce o totală confuzie şi amăgire ține de lumea ştiințelor însele. Aici, între întunerécul luminii şi lumina lumii nu există şi nu pot exista trepte intermediare. Orice clasificare a ştiințelor ar putea crea impresia dăunătoare că unele dintre ele luminează mai bine decât altele întunérecul, chiar dacă niciuna nu-l risipeşte pe deplin, că merită măcar cu o câtime mai mult să fie cultivate şi, prin urmare, să fie şi dezirabile. Dorința de a deprinde o ştiință mai bine plasată ierarhic, pentru a o poseda şi a te folosi de ea, nu s-ar deosebi, în esență, de alte dorințe amăgitoare. Lăcomia dobândirii falsei cunoaşteri, a acelei cunoaşteri care ne promite înlăturarea întunérecului luminii, nu este cu nimic mai bună decât lăcomia dobândirii de avuții sau putere.

Arborele filosofiei, plantat în Occident de către Descartes, ale cărui rădăcini, alcătuite de metafizică, susțin trunchiul fizicii din care se răsfiră ramurile celorlalte ştiințe (cf. *Oeuvres de Descartes*, ed. Adam şi Tannery, IX, 14), nu-şi găseşte, la Cantemir, vreun loc în lumea ca o grădină, cu atât mai mult cu cât, crescând vertiginos, tânărul arbore tinde să înlocuiască cu totul grădina. Verticalității acestui arbore îi este preferată de Cantemir o sistematică orizontală. În măsura în care practică o ştiință, Cantemir nu caută s-o altoiască întâi pe arborele filosofiei, ci „elaborează o «filosofie» particulară a ştiinței respective", fără să se preocupe de vreo sistematică generală. „Cantemir studiază istoria cu rigoarea unui filosof al istoriei şi justifică logica din punctul de vedere al unei filosofii a limbajului. Această conştiință a diferențierii specificului fiecărei discipline, care se dovedeşte a fi extremă în exercitarea fiecărei dintre ele, nu înglobează ansamblul disciplinelor într-o ordine taxinomică, de parcă principiul discriminator ar acționa numai în interiorul fiecăreia dintre ele în raport cu toate celelalte, dar nu şi în afara lor în

raportul reciproc dintre ele" (Cornel Mihai Ionescu, *Palimpseste*, ed. cit., p. 16-17). Enumerările cantemiriene ale ştiinţelor, precum cea următoare (desprinsă din *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago*, Liber Tertius, cap. 29), nu dau posibilitatea niciunei ierarhizări sistematice, ci repertoriază tot atâtea căi pe care, înaintând în ştiinţă, poţi să nu ajungi nicăieri: „Idcirco, unus quidem ad Grammaticae, alius ad Poëticae; unus ad Picturae, alius ad Sculpturae; unus ad Logices, alius ad Rhetorices; unus ad Naturalis, alius ad Moralis Philosophiae; unus, inquam, ad Vniversalis Physices, alius (quasi Physica tanto indigna ingenio) ad Metaphysices; unus ad Geometriae, alius ad Geographiae; unus ad Astronomiae, alius ad Astrologiae; unus ad Magiae, alius ad Necromandiae; unus ad Geomandiae, alius ad Oenoscopiae; unus ad Chironomiae, alius Metoposcopiae; unus ad Praestigiatoriae, alius ad Discantatoriae; unus ad Histrioniae, alius Fabulatoriae; unus ad Adulatoriae, alius ad Parasitoriae, caeterarumque humanarum vanitatum possesionem toto se captivarunt animo, adque stultae sapientiae fastigium capessendum, titulumque Monarchae adipiscendum rabidose flagrabant" [Şi astfel, unul gramaticii, altul poeticii; unul picturii, altul sculpturii; unul logicii, altul retoricii; unul filosofiei naturale, altul celei morale; unul, fizicii universale, altul (ca şi cum fizica n-ar fi demnă de atare geniu) metafizicii; unul geometriei, altul geografiei; unul astronomiei, altul astrologiei; unul magiei, altul necromanţiei; unul geomanţiei, altul vinoscopiei; unul chironomiei, altul metoposcopiei; unul prestidigitoriei, altul discantatoriei; unul histrioniei, altul fabulatoriei; unul adulatoriei, altul parasitoriei celorlalte vanităţi umane îşi vinde cu totul sufletul şi se dedă ambiţiei de-a atinge culmea tâmpei înţelepciuni, adăugându-şi titlul de monarh]. Enumerarea nu privilegiază nici o ştiinţă omenească, nici nu depreciază vreuna; dacă, pentru cel ce-şi vinde cu totul sufletul logicii, filosofiei morale, geografiei sau geometriei, alăturarea de colegul preocupat de magie, necromanţie sau geomanţie poate să producă dezamăgire, aceştia din urmă o vor resimţi, de asemenea, văzându-se puşi laolaltă cu practicanţii histrioniei, fabulatoriei, adulatoriei şi parasitoriei. Prin ele însele, ştiinţele, oricare ar fi ele, nu sunt nici mai bune, nici mai rele decât altele. Excesul, însă, care nu li se datorează lor, ci celui care le îmbrăţişează, le depreciază în egală măsură.

Deprins cu ştiinţele vanităţii omeneşti, excelând chiar în câteva dintre ele (logica, retorica, muzica, istoria le-a slujit cu multă pricepere), Cantemir nu se declară de bună voie logician, muzician sau istoric, ci numai adept al teologo-fizicii, ştiinţa sacro-sanctă. Numai faţă de aceasta, se pare, interesul său nu s-a datorat unor împrejurări exterioare, nu a fost nici stimulat, nici descurajat de ele. Căci dacă scrierile de logică se circumscriu anilor săi de învăţătură, cele de muzică şi retorică anilor petrecuţi pe malurile Bosforului, iar istoria era tot ce-i mai rămăsese după prăbuşirea planurilor sale politice, ştiinţa sacro-sanctă pare a izvorî doar dintr-o nevoie internă, pe care şi-o satisface, de fiecare dată, într-un alt context: cel al scrierilor româneşti ale sfârşitului de secol XVII (*Divanul…*), al culturii greceşti din Imperul otoman, infiltrată, în scopul revitalizării, cu idei

occidentale, precum au fost şi cele ale lui van Helmont (*Sacrosanctae scientiae*…) sau al ortodoxiei ruse din perioada exilului (*Loca obscura*…).

Să ni-l imaginăm pe Cantemir însuşi evaluând posteritatea scrierilor sale: ce l-ar surprinde nu ar fi, poate, succesul statornic în Europa al *Istoriei creşterii şi descreşterii Imperiului otoman*, nici prestigiul de muzician de care s-a bucurat în Turcia sau recunoştinţa românilor pentru contribuţile lui istorice şi literare, ci puţina înţelegere de care s-au bucurat celelalte lucrări ale sale, cele care nu fac parte dintre ştiinţele vanităţii omeneşti. Cu siguranţă că, prevenit asupra falimentului speculaţiilor lui van Helmont asupra arheilor, gazului etc., ca şi asupra neîncetatelor triumfuri ale ştiinţelor vanităţii omeneşti, nu s-ar fi grăbit să le recunoască acestora supremaţia în faţa propriei ştiinţe infuze. Ştiinţa Inorogului, ca şi Inorogul însuşi, îşi păstrează supremaţia retrăgându-se de pretutindeni; căci încercând să răzbată, nicăieri nu se poate impune.

CORNEL MIHAI IONESCU: BIBLIOGRAFIA UNUI PALIMPSEST

A

I. Cărți de autor:

Cornel Mihai Ionescu, *Generația lui Neptun* (*Grupul 63*): *idei şi opere*, Bucureşti, Editura pentru Literatură Universală, 1967.

Cornel Mihai Ionescu, *Palimpseste*, Bucureşti, Editura Cartea Românească, 1979. [Ed. a 2-a, Bucureşti, Editura Cartea Românească, 2007]

Cornel Mihai Ionescu, *Claude Lorrain*, Bucureşti, Editura Meridiane, 1983. (Clasicii Picturii Universale)

Cornel Mihai Ionescu, *Cercul lui Hermes*, Bucureşti, Editura Univers Enciclopedic, 1998. (Mentor)

Cornel Mihai Ionescu, *Hermeneutică şi apofază în barocul european şi în gândirea lui Dimitrie Cantemir*, Bucureşti, Universitatea Bucureşti, 1999. [teza de doctorat; cond. şt.: acad. prof. dr. doc. Dan Grigorescu]

II. Lucrări publicate în volume colective şi antologii:

Metaforă şi comparație în Divina Comedie: observații asupra unor metode de analiză stilistică, în *Studii despre Dante*, cuv. înainte de Alexandru Balaci, Bucureşti, Editura pentru Literatură Universală, 1965, pp. 201 – 239.

„Remember": o poetică a negației, în *Mateiu Caragiale*, studiu, antologie şi aparat critic de Alexandru George, Bucureşti, Editura Eminescu, 1985, pp. 201 – 208. (Biblioteca critică) [Din vol. *Palimpseste*, 1979, pp. 76 – 85]

Ceremonial pentru Emil Botta, în *Emil Botta*, pref. note, tabel cronologic şi bibliogr. de Doina Uricariu, antologie de Paul P. Drogeanu, Bucureşti, Editura Eminescu, 1986, pp. 317 – 321. (Biblioteca critică) [Din vol. *Palimpseste*, 1979, pp. 132 – 138]

Melodioasa tragedie, în *Emil Botta*, pref. note, tabel cronologic şi bibliogr. de Doina Uricariu, antologie de Paul P. Drogeanu, Bucureşti, Editura Eminescu, 1986, pp. 321 – 325. (Biblioteca critică) [Din vol. *Palimpseste*, 1979, pp. 139 – 150]

Cercetări filosofico-psihologice, anul IV, nr. 1, p. 151–159, Bucureşti, 2012

Cratylos: Oglinda şi Punctul, în *Caietele Mihai Eminescu*, vol. 6, studii, articole, note, documente, iconografie şi bibliogr. prezentate de Marin Bucur, Bucureşti, Editura Eminescu, 1985, pp. 114 – 125.

III. Traduceri, note, prefeţe şi postfeţe:

a. Cărţi de filosofie, critică şi teorie literară:

Clasicismul, st. introd. de Matei Călinescu, antologie şi note de Matei Călinescu, Andreea Dobrescu-Warodin, A. Bantaş, Cornel Mihai Ionescu, Bucureşti, Editura Tineretului, 1969. [2 vol.]

Umberto Eco, *Opera deschisă: formă şi indeterminare* în *poeticile contemporane*, pref. şi trad. de Cornel Mihai Ionescu, Bucureşti, Editura pentru Literatură Universală, 1969.

Galvano Della Volpe, *Critica gustului*, trad. şi postf. de Cornel Mihai Ionescu, Bucureşti, Editura Univers, 1975.

Umberto Eco, *Lector in fabula*: *cooperarea interpretativă în textele narative*, trad. de Marina Spalas, pref. de Cornel Mihai Ionescu, Bucureşti, Editura Univers, 1991.

Jacques Derrida, *Diseminarea*, trad. şi postf. de Cornel Mihai Ionescu Bucureşti, Editura Univers Enciclopedic, 1997. (Mentor)

Matila C. Ghyka, *Filosofia şi mistica numărului*, trad. de Dumitru Purnichescu, postf. de Cornel Mihai Ionescu, Bucureşti, Editura Univers Enciclopedic, 1998. (Mentor)

Vladimir Jankélévitch, *Ireversibilul şi nostalgia*, trad. de Vasile Tonoiu, postf. de Cornel Mihai Ionescu, Bucureşti, Editura Univers Enciclopedic, 1998. (Mentor)

Brice Parain, *Logosul platonician*, trad. de Monica Jităreanu, pref. de Cornel Mihai Ionescu, Bucureşti, Editura Univers Enciclopedic, 1998. (Mentor)

Gilbert Durand, *Structurile antropologice* ale *imaginarului*: *introducere* în *arhetipologia* generală, trad. de Marcel Aderca, postf. de Cornel Mihai Ionescu, Bucureşti, Editura Univers Enciclopedic, 1998. (Mentor) [reed. 2000]

Jacques Derrida, *Spectrele lui Marx*: *starea datoriei, travaliul doliului şi noua Internaţională*, trad. de Bogdan Ghiu si Mihaela Cosma, pref. de Cornel Mihai Ionescu, Iaşi, Polirom, 1999. (Plural M)

Umberto Eco, *Opera deschisă: formă şi indeterminare* în *poeticile contemporane*, trad. şi pref. de Cornel Mihai Ionescu, ed. a 2-a, Piteşti, Paralela 45, 2002. (Studii literare) [reed.2006]

Umberto Eco, *Poeticile lui Joyce*, trad. din lb. italiană şi pref. de Cornel Mihai Ionescu, Piteşti, Editura Paralela 45, 2007. (Studii literare)

Enciclopedie de filosofie şi ştiinţe umane, [coord. gen. Marco Drago, Andrea Boroli], trad. de Luminiţa Cosma, Anca Dumitru, Florin Frunză, Radu Gâdei, Cornel Mihai Ionescu, Mihaela Pop, Hanibal Stănciulescu, Sabin Totu, Bucureşti, Editura All Educational, 2007.

b. Literatură:

Ugo Foscolo, *Ultimele scrisori ale lui Jacopo Ortis*, trad. şi pref. de Cornel Mihai Ionescu, Bucureşti, Editura pentru Literatură Universală, 1966.

Paolo Volponi, *Maşinăria universului*, trad. Andrei Benedek, pref. Cornel Mihai Ionescu, Bucureşti, Editura pentru Literatură Universală, 1966. (Meridiane)

Cesare Pavese, *Luna şi focurile*. *Femei singure*, în româneşte de Florin Chiriţescu, pref. de Cornel Mihai Ionescu Bucureşti, Editura pentru Literatură, 1966. (Biblioteca pentru toţi)

Dino Buzzati, *Marele portret*, trad. de Cornel Mihai Ionescu, Bucureşti, Editura Tineretului, 1969.

Don Francisco de Quevedo y Villegas, *Don Pablos Buscon şi alte povestiri*, trad. Aurel Covaci, pref. Cornel Mihai Ionescu Bucureşti, Editura Univers, 1970. (Clasicii literaturii universale)

Don Francisco de Quevedo y Villegas, *Versuri*, trad. Aurel Covaci, pref. Cornel Mihai Ionescu, Bucureşti, Editura Univers, 1970. (Poesis)

Dincolo de coclauri, trad. în lb. franceză de Venera Antonescu, trad. în lb. spaniolă de Cristina Hîncu, trad. în lb. italiană de Cornel Mihai Ionescu, Bucureşti, Editura Litera, 1979.

Gheorghe Istrate, *Rune [versuri]*, cu o postf. de Cornel Mihai Ionescu, Bucureşti, Cartea Românească, 1980. (Hyperion)

Eugenio Coseriu, *Anotimpul ploilor*: *povestiri şi glume*, cu cinci desene de Nerses Ounanian; trad. din italiană de Adriana Gorăscu, postf. de Cornel Mihai Ionescu, Cluj-Napoca, Clusium, 1992.

Sabina Măduţa, *Darul zilei* [*poezii*], cuvânt înainte de Cornel Mihai Ionescu, coperta şi ilustraţiile Şerban Dumitru Ion, Reşiţa, Editura Altes, 1993.

Dino Buzzati, *Marele portret*, trad. şi postf. de Cornel Mihai Ionescu, Iaşi Editura Polirom, 2003. (Biblioteca Polirom. Clasicii modernităţii)

Jane Austen, *Raţiune şi simţire*, trad. de Lidia Grădinaru, pref. Cornel Mihai Ionescu Bucureşti Editura Leda, 2004. (Leda clasic) [ed. a 2-a, 2007]

Miguel de Cervantes Saavedra, *Don Quijote de la Mancha*, trad. şi note de Ion Frunzetti şi Edgar Papu, pref. Cornel Mihai Ionescu, Bucureşti Editura Leda, 2005. (Leda clasic) [2 vol.]

Italo Svevo, *O viaţă*, pref. [*Italo Svevo şi antinomiile sincerităţii*] Cornel Mihai Ionescu, Bucureşti Editura Leda, 2005. (Leda clasic)

Thomas Hardy, *Departe de lumea dezlănţuită*, trad. Cristina Jinga, pref. Cornel Mihai Ionescu, Bucureşti, Editura Leda, 2005. (Leda clasic) [ed. a 2-a, 2007]

Daniel Defoe, *Întâmplările fericite şi nefericite ale vestitei Moll Flanders*, trad.: Vera Călin pref. Cornel Mihai Ionescu, Bucureşti, Editura Leda, 2005. (Leda clasic)

Charlotte Brontë, *Jane Eyre*, trad. Mirella Acsente, pref. Cornel Mihai Ionescu, Bucureşti Editura Leda, 2005. (Leda clasic)

Marcel Proust, *În căutarea timpului pierdut*, trad. Radu Cioculescu, pref. Cornel Mihai Ionescu, Bucureşti, Editura Corint Junior, 2005. [6 vol.]

B

I. Lucrări publicate în periodice ştiinţifice:

Câteva probleme estetice în gândirea lui Dante, în „Studii de literatură universală", vol. 7, 1965, pp. 45 -64.

Don Quijote, mit modern, în „Studii de literatură universală", vol. 8, 1966, pp. 35-50.

Janus Bifrons. Umorul pirandellian, de la retorică la farsa transcendentală, în „Studii de literatură universală", vol. 9, 1967, pp. 95 – 111.

„Remember": o poetică apofatică, în „Studii de literatură universală", vol. 20, 1978, pp. 140 – 146.

Emblemele inteligenţei, în „Studii de literatură universală", vol. 21, 1980, pp. 133 – 139.

Poetica emblemei, în „Analele Universităţii Bucureşti. Literatură universală şi comparată", anul 22, nr. 2, 1973, pp. 31 – 41. [Despre emblema barocă]

„S", în „Analele Universităţii Bucureşti. Limba şi literatura română", anul 29, 1981, pp. 67 – 76. [Despre limbajul lui Sade]

Preliminarii la „critica gustului", în „Analele Universităţii Bucureşti. Limba şi literatura română", anul 30, 1981, pp. 25 – 34.

Miturile textului: Ouroboros şi Arahne, în „Analele Universităţii Bucureşti. Limba şi literatura română", anul 32, 1983, pp. 37 – 48.

Napoléon: fantôme ou spectre?, în „Analele Universităţii Bucureşti. Limbi şi literaturi străine", anul 32, 1983, pp. 32 – 36.

Préliminaires à la psychanalyse du saphir (Matei Caragiale, Remember), în „Synthesis", vol. 7, 1980, pp. 177-190.

L'effet Velázquez, în „Cahiers roumains d'études littéraires", nr. 2, 1981, pp. 81 – 89.

Heidegger „traduit" par Lacan, în „Cahiers roumains d'études littéraires", nr. 1, 1983, pp. 93 – 110.

La rhétorique de l'atopie, în „Cahiers roumains d'études littéraires", nr. 4, 1984, pp. 12 - 32. [Despre D. Cantemir]

Mentalité alchimique et hermé-noétique, în „Cahiers roumains d'études littéraires", nr. 1, 1986, pp. 43 – 54.

L'heliotrope du soleil noir, în „Cahiers roumains d'études littéraires", nr. 4, 1986, pp. 57 – 65.

„Claritas" et „radiance", în „Cahiers roumains d'études littéraires", nr. 3, 1989, pp. 31 – 50. [Despre James Joyce]

Complexul Tho(th)d – „Palimpsestele" lui J. Derrida, în „Revista de istorie şi teorie literară", anul 34, nr. 1, 1986, pp. 41 – 44; Complexul Tho(th)d (II), în „Revista de istorie şi teorie literară", anul 34, nr. 2-3, apr-sept 1986, pp. 38 – 42.

Palimpsestul centenar, în „Revista de istorie şi teorie literară", anul 36, nr. 3-4, iul dec 1988, pp. 94 – 100.

Retorica melancoliei (I), în „Revista de istorie şi teorie literară", anul 37, nr. 1-2, 1989, pp. 17-23; *Retorica melancoliei (II)*, în „Revista de istorie şi teorie literară", anul 38, nr. 3-4, 1-2, 1989-1990 pp. 21 – 23. [Despre Mihai Eminescu]

T. S. Eliot şi devoţiunea marianică, în „Revista de istorie şi teorie literară", anul 41, nr. 1-2, 1an-iun 1993, pp. 101 – 105.

Psihanaliza safirului (I), în „Revista de istorie şi teorie literară", anul 42, nr. 1, ian-mar 1994, pp. 49 – 55; *Psihanaliza safirului (II)*, în „Revista de istorie şi teorie literară", anul 42, nr. 2, apr-iun 1994, pp. 201 – 206.

Retorica anagramei, în „Revista de istorie şi teorie literară", anul 43, nr. 1, ian-mar 1995, pp. 35 – 40.

Orizontul filosofic al poeticii lui Ion Pillat, în „Revista de istorie şi teorie literară", anul 43, nr. 2, apr-iun 1995, pp. 141-145.

Poezia lui Friedrich Nietzsche, în „Revista de istorie şi teorie literară", anul 44, nr. 1-4, ian-dec 1996, pp. 147-152.

Diderot laconic şi laocoonic, în „Revista de istorie şi teorie literară", anul 45, nr. 1-2, ian-iun 1997, pp. 113 – 119.

Cercul lui Hermes, în „Revista de filosofie", tomul 44, nr. 4, 1997, pp. 389-399. [Despre Constantin Noica]

II. Articole publicate în reviste şi ziare de cultură:

Poezia greacă şi virtuţile umanismului, în „Secolul 20", nr. 12, 1963, pp. 93 – 106.

Shakespeare şi barocul, în „Secolul 20", nr. 4, 1964, pp. 203 – 208.

Generaţia lui Neptun şi problemele avangărzii, în „Secolul 20", nr. 9, 1965, pp. 186 – 189.

Mitul unui paradis în destrămare, în „Secolul 20", nr. 7, 1966, pp. 170 – 175. [Despre Pavese]

Don Quijote – Homo barocus (Însemnări pe marginea ediţiei integrale a romanului lui Cervantes), în „Secolul 20", nr. 8, 1966, pp. 170 – 173.

Algebra misterului, în „Secolul 20", nr. 5, 1967, pp. 63 – 67. [Despre Buzzati]

Alexandria: Eros, Agape, Agon, în „Secolul 20", nr. 9, 1968, pp. 12 – 18. [despre *Cvartetul Alexandria* de Lawrence Durrell]

Homunculus şi Proteu, în „Secolul 20", nr. 1, 1969, pp. 33 – 42.

Indeterminarea lumii şi sentimentul aşteptării, în „Secolul 20", nr. 6 (102), 1969, pp. 136 – 144. [Despre Borges]

Ydrasil, paradisul şi cartea, în „Secolul 20”, nr. 1 (109), 1970, pp. 31 – 34. [Despre Gide]

Atena şi Thalassa (eseu despre psihomahia necesară), în „Secolul 20”, nr. 7-8 (115-116), 1970, pp. 243 – 249.

ALS-OB: fascinaţie şi dezamăgire, în „Secolul 20”, nr. 11 (119), 1970, pp. 84 – 89. [Despre Buzzati]

Hephaistos şi Charis, în „Secolul 20”, nr. 3-4 (134-135), 1972, pp. 82 – 95.

Surâsul Gorgonei, în „Secolul 20”, nr. 1 (144), 1973, pp. 12 – 22. [Despre Seferis]

Logos şi Pathos, în „Secolul 20”, nr. 5 (148), 1973, pp. 147 – 151. [Despre Carlo Emilio Gadda]

Suflet-trup ca tensiune barocă în gândirea lui Cantemir, în „Secolul 20”, nr. 11-12, 1973, pp. 105 – 111.

Trakl Palimpsest, în „Secolul 20”, nr. 1-3 (382-384), 1997, pp. 110 – 115.

Edgar Papu – Călătoriile Renaşterii şi noile structuri literare, în „Viaţa românească”, nr. 12, 1967, pp. 93 – 95.

Artă şi cunoaştere în gândirea lui Cantemir, în „Viaţa românească”, nr. 9, sept 1973, pp. 143 – 151.

Hermeneutică şi nostalgie, în „Viaţa românească”, anul 86, nr. 2, feb 1991, pp. 106-110. [Despre: Vintilă Horia, *Dumnezeu s-a născut în exil*, Craiova, Editura Europa, 1990]

„S”, în „Viaţa românească”, anul 86, nr. 5, mai 1991, pp. 61-68.

Apocalips frivol, în „Viaţa românească”, anul 86, nr. 7, iul 1991, pp. 20-24. [despre: G. Papini, *Gog*, Bucureşti, Editura Univers, 1990]

Bestiarul inteligenţei, în „Viaţa românească”, anul 86, nr. 10, oct 1991, pp. 99-112. [Despre Paul Valery]

„Ascundere” şi „Camuflare”, în „Viaţa românească”, anul 87, nr. 3-4, mar-apr 1992, pp. 138-142. [Despre Mircea Eliade]

Complexul Icar, în „Viaţa românească”, anul 87, nr. 6-7, iun-iul 1992, pp. 142 – 147. [Despre Toma din Aquino şi Joyce]

Principiul serafic, în „Viaţa românească”, anul 87, nr. 10-11, oct-nov 1992, pp. 46 – 51.

A dărui în joacă un farmec, în „Viaţa românească”, anul 88, nr. 4-5, apr-mai 1993, pp. 139 – 146.

Palimpsestul centenar, în „Viaţa românească”, anul 88, nr. 12, dec 1993, pp. 61 – 68.

Modelul Noica în cultura română. Cercul lui Hermes, în „Viaţa românească”, anul 89, nr. 11-12, nov-dec 1994, pp. 28-35.

Orient şi Occident, în „Viaţa românească”, anul 90, nr. 3-4, mar-apr 1995, pp. 142 – 147.

Neantul ca eufemism, în „Viața românească”, anul 90, nr. 5-6, mai-iun 1995, pp. 144 -148. [Despre Cioran]

In memoriam Emil Cioran: antifonie, în „Viața românească”, anul 90, nr. 5-6, mai-iun 1995, p. 148.

Rue Racine, în „Viața românească”, anul 90, nr. 7-8, iul-aug 1995, pp. 137 – 141.

Peisagiul de cenuşe (I), în „Viața românească”, anul 90, nr. 9-10, sept –oct 1995, pp. 140 – 144.

Heliotropul soarelui negru, în „Viața românească”, anul 90, nr. 11-12, nov-dec 1995, pp. 139 – 148.

Urmărind semnele zilei, în „Viața românească”, anul 90, nr. 11-12, nov-dec 1995, pp. 129 131. [Despre: Florența Albu, *Zidul martor (Pagini de jurnal, 1970 – 1990)*, Bucureşti, Cartea Românească, 1994]

Pharmakon - Venus - Venēnum, în „Viața românească”, anul 91, nr. 5-6, mai-iun 1996, p. 30 – 38. [Despre Mihai Eminescu]

Descartes şi poezia, în „Viața românească”, anul 91, nr. 7-8, iul-aug 1996, pp. 141 – 146.

Critică şi anamorfoză, în „Viața românească”, anul 91, nr. 11-12, nov-dec 1996, pp. 30 – 33.

Complexul To(th)d, în „Viața românească”, anul 92, nr. 7-8, iul-aug 1997, pp. 145 – 148.

Retorica anagramei, în „Viața românească”, anul 92, nr. 9-10, sept-oct 1997, pp. 130 – 134.

Ludic şi paludic, în „Viața românească”, anul 93, nr. 1-2, ian-feb 1998, pp. 142 - 147.

Miturile textului: Ouroboros şi Arahne, în „Viața românească”, anul 93, nr. 4-5, apr-mai 1998, pp. 222 – 231.

Diderot: laconic şi laocoonic, în „Viața românească”, anul 93, nr. 6, 1998, pp. 107 – 112.

Melcul sideral, în „Viața românească”, anul 93, nr. 9 – 10, sept-oct 1998, pp. 238 – 243.

Psihanaliza safirului, în „Viața românească”, anul 94, nr. 1-2, ian-feb 1999, pp. 164-174. [Despre *Remember* de Mateiu Caragiale]

T.S. Eliot şi devoțiunea marianică, în „Viața românească”, anul 94, nr. 7, iul 1999, pp. 112-116.

Poezia lui Friedrich Nietzsche, în „Viața românească”, anul 94, nr. 12, dec 1999, pp. 132 – 135.

Hermeneutica melancoliei. Chiasm şi schizomorfie, în „Viața românească”, anul 95, nr. 3-4, mar-apr 2000, pp. 233-241.

Izvorul pecetluit, în „Viața românească” anul 95, nr. 7 – 8, iul-aug 2000, pp. 209-216 p. 209-216. [Despre „Psalmii” lui Dosoftei]

Cratylos: Oglinda şi Punctul, în „Viaţa românească”, anul 95, nr. 12, dec 2000, pp. 6-15 [Despre Mihai Eminescu]

Orizontul filosofic al poeticii lui Ion Pillat, în „Viaţa românească”, anul 96, nr. 3 – 4, mar-apr 2001, pp. 24-28.

Drum. A îndruma. Îndrumător, în „Viaţa românească”, anul 96, nr. 7-8, iul-aug 2001, pp. 222-224.

Roza şi Ekpiroza, în „Viaţa românească”, anul 97, nr. 7, iul. 2002, pp. 73, 74.

Drum. A îndruma. Îndrumător, în „Viaţa românească”, anul 101, nr. 8-9, aug-sep 2006, pp. 193-194.

Artă şi sociologie, în „Luceafărul”, nr. 49, 2 dec 1972, p. 9. [Despre: L. Goldmann, *Sociologia literaturii*, Bucureşti, Editura politică, 1972]

Poetica parafrazei, în „Luceafărul”, nr. 10, 1 mar 1990, p. 12. [Studiul textului pornind de la remarca lui Ion Barbu]

Prinţul hermetic, în „Luceafărul”, nr. 18, 30 mai 1990, p. 14. [Despre Shakespeare]

Lumina ecumenică, în „Luceafărul”, nr. 24, 24 iun 1998, pp. 12, 13. [Despre: Mihai Eminescu, *Floare albastră. Fiore azzuro*, versiune italiană, mică antologie critică de Geo Vasile, Bucureşti, Editura Grammar, 1996]

Cantemir: elocinţă şi tăcere, în „Transilvania” (Sibiu), serie nouă, anul 6 (83), nr. 10, oct 1977, pp. 30 – 32.

Universul – Threnos, în „Transilvania” (Sibiu), serie nouă, anul 7 (84), nr. 4, apr. 1978, pp. 44 – 46. [Despre Emil Botta]

Perenitatea valorilor clasice, în „Transilvania” (Sibiu), serie nouă, anul 7 (84), nr. 6, iun 1978, pp. 39 – 41. [Despre T. S. Eliot]

„Romanul poetic”, în „România literară”, anul 10, nr. 32, 11 aug 1977, p. 19. [Despre: Irina Mavrodin, *Romanul poetic: eseu despre romanul francez modern*, Bucureşti, Editura Univers, 1977]

Constelaţia artelor, în „Contemporanul”, nr. 7, 15 febr 1980, p. 10. [Despre: Dan Grigorescu, *Constelaţia gemenilor: arta şi literatura în perspectivă comparatistă*, Bucureşti, Editura Meridiane, 1979]

Andrei Brezianu – Ieşirea la ţărmuri, în „Contemporanul”, nr. 15, 18 apr 1980, p. 10.

Dali şi Velasquez, în „Arta”, anul 36, nr. 11, 1989, pp. 36-38.

Glume, în „Steaua” (Cluj-Napoca), anul 41, nr. 11-12, nov-dec 1990, pp. 13,15. [Pe marginea volumului de povestiri: *La stagione delle piogge (Anotimpul ploilor)* al lui Eugen Coşeriu]

Simulacrele cercului, în „Academica”, anul 1, nr. 10, 1991, p. 22.

Cucernicia paricidului, în „Jurnalul literar”, anul 3, nr. 9-12, apr 1992, pp. 1,7. [Despre sculptorul Ion Vlad (1920-1992)]

Pe marginea unui „cuvânt înainte”, „Jurnalul literar”, anul 3, nr. 15-18, iun 1992, pp. 3, 6. [Despre: „Cuvânt înainte” scris de Eugen Ionescu la volumul *Nu* ediţia 1986]

Oceanica limbă, în „Jurnalul literar", anul 4, nr. 37-40 oct 1993, p. 3. [Despre poezia „Melancolie" scrisă de Eminescu în 1876]

Raiul baroc, în „Jurnalul literar", anul 4, nr. 11-20, apr-mai 1993, p. 3, 6. [Despre *Viața lumii*, prima lucrare în versuri a lui Miron Costin]

Peisagiul de cenuşă, în „Jurnalul literar", anul 4, nr. 27-28, iul-aug 1993, pp. 1, 5. [Despre estetica şi critica lui Eugen Lovinescu]

Drum. A îndruma. Îndrumător, în „Jurnalul literar", anul 4, nr. 29-32, sep 1993, pp. 1,5. [Octavian Vuia despre influența lui Heidegger asupra altor filosofi]

Emil Cioran sau „mania candorii", în „Jurnalul literar", anul 4, nr. 13-16, mai 1993, pp. 1, 4. [Dialog cu Ferdinand Leopold, traducător în germană al operei lui Emil Cioran]

Post scriptum (la *Colocviile Centrului Cultural American de la Paris 1971-1974*), în „Jurnalul literar", anul 13, nr. 5-10, mar-apr-mai 2002, p. 14.

Post-scriptum (la intervenția lui Gabriel Marcel), în „Jurnalul literar", anul 14, nr. 1-6 ian-feb-mar 2003, p. 14.

Post-scriptum (la intervenția lui Andre Dumas), în „Jurnalul literar", anul 14, nr. 1-6, ian-feb-mar 2003, p. 15.

De la Elsinore în Schwarzwald, în „Dilema", anul 4, nr. 161, 9-15 febr1996, p. 14.

Moftul yankeu (câteva lămuriri pe înțelesul unei „prezentatoare"), în „Adevărul literar şi artistic", anul 7, nr. 409, 17 mar 1998, p. 14. [Răspuns la articolul *(Re)Venirea lui Derrida* de Andreea Deciu, despre *Diseminarea* de Jacques Derrida în traducerea lui Cornel Mihai Ionescu, din „România literară", anul 31, nr. 4, 28 ian 1998, p. 19]

Mentalitate alchimică şi hermenoetică, în „Origini. Caiete Silvane" (Zalău), serie nouă, anul 5, nr. 1 (7), 2002, pp. 119 – 124.

Hermeneutica atopiei, în „Origini. Caiete Silvane" (Zalău), serie nouă, anul 5, nr. 2 (8), 2002, pp. 64 – 73.

Metaforele ineității, în „Origini. Caiete Silvane" (Zalău), serie nouă, anul 5, nr. 3-4 (9-10), 2002, pp. 100, 101.

L'héliotrope du soleil noir, în „Origini. Caiete Silvane" (Zalău), serie nouă, anul 6, nr. 1-2, 2003, pp. 45 – 49 [Religious studies].

Trei trepte cu Mircea Eliade, în „Origini. Caiete Silvane" (Zalău), serie nouă, anul 6, nr. 3-4, 2003, pp. 159 – 164.

Titus Lates